دخل فی نوبتی
فی ٢٤ محرم الحرام ١٢٨٤
وانا العبد الجانی فرهاد [illegible]
شرح شعر [illegible]
[illegible] شرح [illegible] العقید
[illegible]

۲۲۸

دخل فی نوبتی
فی ۲ محرم الحرام ۱۲۸۴
و انا العبد الجانی فرهاد ... ولیعهد

شرح شعر حکیم ...
ابن احمد ... شرح ... العقید
... مکه ...

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين **اما بعد**
فيقول العبد المسكين احمد بن زين الدين الاحسائي انه قد امرني من
تجب علي طاعته من طالب الحق واليقين ان اكتب على كتاب الملا محمد
الشهير بصدر الدين الشيرازي تجاوز الله عنه المسمى بالمشاعر كلمات تبين
منه الغث من السمين وتوضح الحق على طريقة اهل الحق المبين محمد وآله
الطاهرين صلى الله عليه وعليهم اجمعين بجذوة من دليل الحكمة والموعظة
الحسنة وبالمجادلة التي هي احسن حتى لا يتشبه الامر لوجدانه في صحة يقينه
وايمانه فاجبته الى طلبته لما في ذلك من مصلحة الايمان وتقرير ما قرره
القرآن وما اتوا عليهم السلام من البرهان بما هو قريب من الاذهان لعدم
انفكاكه عن الوجدان بشهادة العقل المستنير بنور الايمان بما يكون
مهيمنا لدين الاسلام الذي اقره رسول الله صلى الله عليه وآله امته الى الاجابة
عليه واتفقت شواهد الكتاب والسنة والعقول المستنيرة لكن الشرط
ان يحسن الناظر فيه النظر والاستماع لما يحصل به الانتفاع وحسن النظر
والاستماع ان ينظر الناظر فيه بمحض لبه وخالص دليل عقله ولطف
فطرته التي فطر عليها وحده غير ملتفت الى ما انست به نفسه من المطالب
ولا الى قواعد رسخت في ذهنه ما حفظها قبل ان يفتح له باب العلم العيني
والبرهان النوراني ولا الى دواع نفسانية من الحياء والاستنكاف
عن التعلم فان العالم انما تكون عالما بالتعلم لان العلم نور يقذفه الله سبحانه
في قلب من يشاء ويحب ولا يشرق ذلك النور في قلب من لا يتعلمه يقبله
وهو من لم ينظر له الحق ويتغافل عنه تسترا من ظهور قصوره وصاحب ستر
الحق بثوب اللبس والشبه فيكتم الحق وهو يعلم مع انه لا يخفى على

لا يخفى على المقتصدين لان ثوب اللبس والابهام لا يستر الجهل والعناد
عن ذوي الافهام كما قال الشاعر ثوب الرياء يشف عما تحته فاذا التحفت
به فانك عار والله سبحانه قد وكل بالمكلف ملائكة كراما يكتبون ما يفعل
فيكتبون ما نظر فيه في قلبه نور الايمان ويؤيده الله سبحانه بروح منه يسدده
للصواب ويكتبون ما نكره ولبس وتمويه في قلبه ظلمة الجهل ويقيض له شيطانا
عنده يطعمه من زقوم الاستنكاف وشراب حميمه والله سبحانه الهادي الى سواء الطريق
وهو ولي التوفيق ثم اعلم ان اكثر ما اكرر العبارة واردد في التلويح والاشارة
لتنبيه لك ما انبهك عليه لاخفائه ان لا يكون الشيء مرادا الا الاشتباه بمصطلح
القوم واكثر اصطلاحاتهم يخالف معناها طريق اهل العصمة عليهم السلام ومراداتهم
مفتاح فهمها طريقهم عليهم السلام وانا اظن فيك انك تعتقد فيهم عليهم السلام انهم لا
يجهلون وحكماء لا يغفلون ومعصومون مسددون من الله سبحانه لا يصح ان يقع
منهم غفلة ولا جهل ولا غش ولا اضلال لمن طلب سبيل الرشاد وانك لا تعتقد
ان احدا من العلماء ولا الحكماء ولا الانبياء ولا المرسلين يعلم شيئا من الحق
والصواب في ظاهر طريق ولا باطن تحقيق مثل ما علموا ولا يدانيهم ولا يدانيهم
في شيء فاذا حققت ذلك فيك لزمك انه اذا اشتبه لك شيء من اقوالهم ان
تقبل ذلك ولا ترده بكلام حكيم غير معصوم وقولي ولا ترده مرادي منه الا ان
تأوله على معنى ما يقول الحكيم لان تأويله رد لظاهره وظاهر كلامه عنه فان قلت
لكلام الامام عليه السلام ظاهر وباطن فيقبل كلامه عليه السلام التأويل بخلاف كلام الحكيم
قلت لكلام الحكيم ايضا ظاهر وباطن ولهذا اختلف نظر الاشراقيين مع نظر
المشائين لاجل ذلك وهذا ظاهر وعليه فلم اخذت بكلام من دون تأويل ولم
تأخذ بكلام الامام عليه السلام وهذا منك لانك عرفت المطلب من دليل خارج فوجدت
كلام الحكيم موافقا فقبلته من غير تأويل وكلام الامام عليه السلام مخالفا فحرفت
الى تأويله واذا كنت كذلك فلا حاجة لك بالجدال معي واما لو ان فطرتك مطابقة
لفطرة الحكيم ومخالفة لفطرة الامام عليه السلام ومن كان كذلك كان ممن قال
الله تعالى ان الذين يلحدون في اسمائه هو انك انما سميت شيعيا لانك خلقت

من شعاعهم عليهم او لانك شايع لهم ولا يحقق احد الاشتقاق بين الا
باتباعهم في كل شيء وترجيح كلامهم على كل احد وبعدم الاعتماد على كل شيء لا
يخرج منهم ويصدر عنهم وكلامي هذا وصية مني لك لا اني اريد ان تاخذ كلامهم
عليهم وان لم تفهم وان خالف عقلك مع انك لو كنت كذلك لا اهتديت
الى محض الحق لان الله سبحانه جعلهم هداة فبهديهم اقتده بل لاني اريد ان
تنظر في كلامهم بفهمك تاركا للاحوال الثلثة الانس بما اعتادت به نفسك
فيصعب عليها مفارقته والرجوع الى القواعد والاصطلاحات فان اكثرها
باطل وستقف على بيان كثير من ذلك انشاء الله والاستنكاف عن الجلوس للاخوان
في مقابلة ما عرفه عقلك من الحق فانك اذا تركت هذه الاحوال الثلثة فهمت
مرادهم عليهم لانهم مستهون مذكرون هادون ولا اذكر لك في كلامي هذا شيئا
من مباحثاتهم لا انا على البصيرة وحصل مغالطات ولبس وانما اذكر لك ما هو
بديهي في فطرتك بحيث يفهمه العالم الحكيم والجاهل الذي طبعه مستقيم منه وحسن
والله سبحانه يحفظ لك عليك **قال** المصنف تجاوز الله عنه

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمد الله ونستعين بقوته التي اقام بها ملكوت الارض والسماء **اقول** اختار
الجملة الفعلية الدالة على التجدد والاستقبال معاهدة منه على تجديد الحمد
في كل حال خصوصا فيما يكتب اثنا ثنا وانه فواصل من مدده تتوجب الحمد
على ظهورها **وقوله** نستعين معاهدة ثانية على نفي الحول والقوة الا
بالله والمراد بالقوة القوة الفعلية لا الذاتية لانها ذاته ولا تقع
الاستعانة بها لا يصح عليه الافتراق ولو في الاعتبار فان اريد بها نفس
الفعل كان قيام ملكوت الارض والسماء قيام صدور اذ لا تتركب المفعول
من الفعل مثل الكتابة فانها لا تتركب من حركة يد الكاتب ومن ذهب
الى ذلك فقد اخطاء ولهذا قال الرضا عليه السلام في احتجاجه على سليمان المروزي هذا
الذي عبتموه على ضرار واصحابه من قولهم ان كل ما خلق الله تعالى في سماء
او ارض او بحر او بر من كلب وخنزير او قرد او انسان او دابة ارادة الله

ارادة الله وان ارادة الله تحيى وتموت وتذهب وتاكل وتشرب وتنكح وتلد
وتظلم وتفعل الفواحش وتكفر وتشرك فيبرء منها ويعاديها وهذا حدها
وان اريد بها اول صادر عن الفعل المعبر عنه بالماء الذي به حيوة كل شيء
بالوجود وبالحقيقة المحمدية وقد يعبر عنه بالحق المخلوق به كان قيام الملكوت
المذكور به قيام تحقق والملكوت اذا اطلق عند القوم اكثر ما يريدون عالم
النفوس وهي الذوات المجردة عن المادة العنصرية والمدة الزمانية لا عن
الصورة فان صورها كصور عالم الشهادة وقد يطلق ويراد به مطلق
زمام الاشياء الذي به قوامها كما قال سبحانه قل من بيده ملكوت كل شيء
وهو يجير ولا يجار عليه وهو حقايق الاشياء الغيبية والظاهر انه مراد
المصنف قال وبكلمته التي انشاء بها نشأتي الاخرة والاولى **اقول**
المراد بالكلمة الكلية التامة وهي فعل الله وارادته ومشيته وابداعه كما قال
الرضا عليه السلام المشية والارادة والابداع اسماؤها ثلثة ومعناها واحد
ولها رتبتان الاولى الامكانية التي بها امكن الممكنات والثانية الكونية
التي كون بها ما شاء كما شاء في الاولى وهي التي اشار اليها النبي الاكرم والثانية
هي التي ارادها المصنف **وقوله** انشاء بها نشأتي الاخرة والاولى
يراد منه انه تعالى انشاء اي خلق وبرء وصور وقدر كلا في رتبته يصدق عليه
الانشاء على اعتبار ستذكره انشاء الله والمراد من النشأتين النشأتان
الموقوفتان وما سبق كل واحدة من العوالم التي يتوقف ايجادها عليه
من العوالم فنشأة الاولى تتوقف على الماء الاول والارض الميتة وعلى
العقول والارواح والنفوس والطبايع وعالم المواد والمثال ونشأة
الاخرة تتوقف على كل ما ذكر وعلى الكون في الدنيا والبرزخ وعلى ما بين
النفختين **قال** على ترتيب الصور القابلة للاشكال في صقع المنفعل ٢ العقول
عن الفعال والاحوال للاتصال بالعقل الفعال **اقول** الصور القابلة
للاشكال والصحيح انها تنشأ عن المشخصات الظاهرة من الوقت و
المكان والجهة والرتبة والكم والكيف والوضع والاذن والاجل والكتاب

وما اشبه ذلك والباطنة كالاخلاق والاعتقادات والاحوال والاقوال
فان هذه المشخصات طمثة الوجود بها تتولد الصور القابلة فان كانت في
اطوار السموات كانت عنها الصور القابلة للاشكال في الدرجات
وان كانت في اطباق الارضين كانت عنها الصور القابلة للاشكال في
الدركات مقصودنا بين صادر الفضيلة والمعقول قد يراد بها افعال
القلوب وهو معقولات المعاني والمناسب لها الفعل لا الانفعال
ومحل تعلق هذا المشعر الدماغ وهو وجه القلب وقد يراد بها القلوب ولا
يناسبها الانفعال ولا الفعل لان المعاني في الاول انتزاعات جوهرية
جزوية والعقل مناسبها وفي الثاني حروف جزوئية فالقلب كالكتاب
وما فيه من المعاني حروف في ذلك الكتاب الا انه كتاب معنوي لانه مجرد عن
المادة العنصرية والمدة الزمانية والصور النفسية والمثالية وهذه الحروف
حروف معنوية كذلك فهي كالاجزاء للكل او من الكل ولذا قيل باتحاد العقل و
المعقول فالانفعال لا يناسب المعقول الا اذا اريد بها مدركاته فينا لها
العقل لان العقل جوهر دراك للاشياء او اريد بها المعنى المجازي يعني النفوس
والخيالات واريد بالمعاني العلوم فانه قيل انه من مقولة الانفعال والاحوال
رشحات الفيوضات الامدادية من الامر الالهي على الكلمة التامة باستدعاء
تلك القوى فلم تستقر مستديمة فان استقرت كذلك كانت ملكات والاتصال
بالعقل الفعال كون الذات مجردة مبرئة من ظلمات الابدان كعين العقل بتزكية
النفس الناطقة بالعلم والعمل كما قال امير المؤمنين عليه خلق الانسان
ذا نفس ناطقة ان زكاها بالعلم والعمل فقد شابهت اوائل جواهر عللها و
المراد بالمشابهة هو الاتصال الذي ذكره المصنف وذلك كاتصال الحديدة بالنار
فانها اذا اتصلت بها حتى صدق عليها الاتصال بالاستقامة في القرب منها بلا
حجاب صارت كانها والعقل الفعال عند القائلين بالعقول العشرة هو عقل
العناصر وعندهم قد يطلقونه على جبرئيل لانه الحامل لركن الخلق والصنعة
من الطبيعة الكلية وقد اشار رضا الى هذا بجوهر والاخرى في جبرئيل

جبرئيل عليه وكثيرا ما يطلقونه على العقل الاول عقل الكل وهذا مراد المصنف
والناس قد اختلفوا في عقل الكل ما المراد منه فقال بعض الصوفية المراد منه
المعبود بالحق سبحانه قال السيد محمد نوربخش في رسالته ويجب ان تعتقد ان
الله واجب الوجود حي عليم سميع بصير قدير ذو ارادة وكلام وهو بالعلم محيط
بكل شيء من العرش والكرسي والسموات السبع والارضين وما فيهما وفوق العرش
لا نهاية عزه ولا نهاية له وهو نور الانوار ليس له جسم ولا كثافة ولا لون وهو منزه
عنها وكان معبود الانبياء والاولياء وفي هذا المقام الانبياء يسمونه الحق
العليم والاولياء بالحضرة العلية والحكماء عقل الكل ونفس الكل ولا يريد احد
من الطوائف بعباراتهم المختلفة الا الله وهو في هذه الحضرة الجبروتية منزه عن
الاشياء غني عنها انتهى كلامه ومحصل كلام بعض الاشراقيين يلزم منه هذا ايضا
ويلزم من كلام المصنف على ما سنذكره في محله ان شاء الله وكذلك كلام ابن ابي جمهور
في المجلي نقله عن الاشراقيين واحتج به وناقضها لما خالفه وبعض جعلها اول صادر
عن الذات الحق بلا واسطة ولا جعل جاعل ومنهم من قال ان تاثير الحق سبحانه انتهى
اليه وغير ذلك من الاقوال والاعتقادات الباطلة والمعروف من مذهب اهل
العصمة ان عقل الكل اول ما خلقه الله من الموجودات المقيدة المؤلفة وانه
اول غصن نبت من شجرة الخلد وانه اول من الخلق اول فلكة الوجود التكويني
في خزانة الصاقورة وانه الركن الايمن الاعلى من اركان العرش وقد خلق الله
سبحانه قبله في الوجود التكويني الماء الاول الذي هو النفس الرحماني والحقيقة
المحمدية ثم ساقه الى الارض الجرز وهي ارض القابليات المسماة عند
الحكماء بالامكان الاستعدادي فخلق منها العقل الكلي المشار اليه الذي
اشار اليه جعفر بن محمد عليهم بقوله وهو اول خلق من الروحانيين عن يمين
العرش الحديث وهذا العقل هو النفس الرحماني الثالث وهو عقل
محمد صلى الله عليه وآله ومن قال بانه هو المعبود فهو ملحد ومن قال بانه اول
صادر فهو محق قال بان الحق يلده ومن قال بانه بغير جاعل جعل فقد
شبه ومن قال بان تاثير الحق سبحانه انتهى اليه فهو مشرك جاحد مشبه

٢ الميت ارض

سبحانه عما يصفون وتعالى عما يقولون علواً كبيراً واعلم ان المقام لا
يقتضي البسط في الكلام فلنقتصر في البيان على بعض الاشارة **قال**
وطرد شياطين الاوهام المضلة بانوار البراهين وقمع اعداء الحكمة واليقين
الى محبوس المبعدين ومثوى المتكبرين **اقول** اعلم ان شياطين الاوهام
قد يراد بها الاوهام في هذا بيانها من باب اضافة الصفة الى موصوفها
يعني الاوهام الشيطانية ارتدها الله فان كثيراً ما تتوهم خلاف الحق
او المراد بها سكان الارض الثالثة على ما قال بعضهم فان سكانها همتهم
ايصال الشبه والشكوك على بني ادم في معتقداتهم او ان المراد بهم الشياطين
الذين يسكنون هذه البقعة الوهمية وذلك لان الوهم شيخ كبر عاجز بليد
قليل الفطنة الا انه اذا حفظ لا يكاد ينسى وهو قاعد على كرسي من نار
ظاهره الغضب على نفسه كثير الخوف والوحشة من نفسه ولشدة برودة من
باطنه كان بليداً وكثيراً ما يقتصر في مداركه على اشكال تقادم صقع ظاهره
وباطنه وانيات هذه الاوصاف منه تادر اليها الشياطين المتشكلة لها
قد فتيقضت لا ضلل من لم تسبق له العناية بالهداية والتوفيق لانهم حملة
الخذلان ووسائط الحرمان واعوان العصيان وطردهم بانوار البراهين
المؤلفة من القضايا القطعية عن القلوب التي هي محال الحكمة واليقين
فان استدلالات الشياطين الوهمية على الوهمية العوام انما هي بالمقدمات
الموهومة المرجوحة والمغالطات والاقناعيات وبالمسلمات العادية
كما هو شأن سكان الارض الثانية فانهم اعوان اولئك بما يتعلق بالعادة
وقمع اعداء الحكمة واليقين كذلك فان الوجود التكويني طبق الوجود التدويني
فكما ان الله دينه فيه محكم ومتشابه وظاهر وراجح ونص ووهم وحقيقة و
مجاز بعد مجاز ومجاز هو حقيقة وحقيقة هي مجاز وغير ذلك فاعداء الحكمة في
الخلق من الانس والجن لا تطمئن نفوسهم الا بعكس الحكمة العلمية والعملية
واعداء اليقين لا تسكن نفوسهم الا الى الشك والريب والحيرة والبطرة
والسفسطة وامثال ذلك وقمعهم بانوار الحق من اضداد ما يحتجون اليه

اليه **وقوله** الى محبوس المبعدين الى اخره يراد منه ان شياطين الاوهام
واعداء الحكمة واليقين انما يتحققون في مذاهب مقاصدهم الى الجهة السفل
انت فليق فيصعدون لينزلوا بمن اضلوا الى هواهم فاذا طردوا بشهب
البراهين ومنعوا عن الصعود الى قلوب المكلفين ادبروا الى ما خلقوا
منه الى الجهة الاخر وما لحقه من موهومات الارتياب وما فوقه من مثوى
المتكبرين من ابواب جهنم فادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها فبئس مثوى
المتكبرين **تنبيه** اعلم ان ظاهر كلمات المصنف في هذا الكتاب وغيره انه
يريد بالبراهين البراهين الاصطلاحية وعلى هذا يحمل انفراده ودعواه
لان دعواه ان ذلك بالكشف والكشف لا ينحصر بالبراهين الاصطلاحية
لان القضايا انما تصح فيما يتصور موضوعاتها وهذه المطالب يقصرها
فيها في معرفتها ولقد تتبعت اكثر ما يستدلون به من القضايا واحكام
الموضوعات والمحمولات ووجدتها لم تصف للحق بل داعية الى خلاف ما يشار
اليه من طرق شياطين الاوهام المضلة وستقف عليه ان شاء الله حقيقة
فيها ياتي في محله وانما الكشف الحق ما اخذ من دليل الحكمة بشرائطه
من عدم الالتفات الى شيء من الاحوال الثلاثة التي ذكرناها سابقاً
لا مطلق الكشف فان من الكشف ما يوصل الى الضلالة لقوة
اللبس فيه لان الانسان ينكشف له ما جمع قلبه ونظره وفكره ولسانه
وجوارحه عليه من حق او باطل فلو جمعها على الاوهام او الشكوك
او اللبس والظلم للعباد او الخطاء او السفسطة او غير ذلك
مما هو ظاهر البطلان والفساد عند جميع العباد لحصل له الكشف
عن اشياء منها لا يقدر غيره على ردها وان كان محقاً الا اذا جمعها على
الحق مثله ولتلك منها خفايا ودقايق لا يبلغها غيره ولا يصدق الكشف
عن مراد الله سبحانه منه ومن الحق فيها الا اذا جمعها على ما يريد الله منه
على لسان نبيه صلى الله عليه واله والسنة اوليائه عليهم معراة عن
الاحوال الثلاثة المشار اليها قبل فافهم **قال** وضح على محمد المبعوث

بكتاب الله ونوره المنزل معه على كافة الخلق اجمعين وآله الهداة
المطهرين عن ارجاس الطبيعة المقدسين عن كدرات الاوهام بانوار الحق
واليقين اللهم صل وسلم عليهم وعلى من سلك سبيلهم واقتفى وليهم
من شيعتهم المتقين **اقول** يجوز ان يكون اراد بقوله ونوره المنزل
معه هو الكتاب والعطف تفسيري او اراد به نور النبوة او الهداية او
الولاية او ما هو اعم من الالهام والوقع في القلوب والنقر في الاسماع او
الرجم او علي بن ابي طالب عليهما السلام كما في تفسير قوله فآمنوا بالله ورسوله والنور
الذي انزلنا وقوله واتبعوا النور الذي انزل معه كما ورد عنهم عليهم السلام
بذلك والمصنف اشار بهذه الكلمات الى ان ما استدل به هو معنى ما اتى
به صلى الله عليه وآله واخبر به اهل بيته عليهم السلام وهذه الانشاء لم تخف تشهد له ظواهر
اخبارهم لانا ويعلم لان الكلام ذو وجوه والماقل يصرفه على ما يراه وكلا فرق
رايه على الصواب فيما يراه والمحكم منهم فيقول انه ولما يدعي وصدقه
بيع ولم لا تقرأ لهم بذلك اذا ابحثت وسمع في صدده تبين من يخ
منه بحالك فاذ من اقتفى اثرهم عليهم السلام واقتد رايهم قال بمقالهم واستدل
بنحو ما استدلوا به واما من اخذ في استدلاله باية او كلامهم وصرفه عن ظاهره فليس
مقتديا بهم ولا قائلا بقولهم بل هو راد عليهم وتستكشف عبرات الله تقول على
ما يصدق قوله هذا فارتقبوا اني معكم رقيب فان قلت انهم انما قالوا
بما اخذوا عنهم وقالوا بقولهم قلت ليس كذلك لانهم قالوا ان الاشياء
كلها في ذاته بنحو اشرف لان لها وجودين اجماليا وتفصيليا فالاجمالي في ذاته
والا لكان جاهلا بها واما التفصيلي فوجودها تابع لازمنتها وامكنتها قال
ابن ابي جمهور في المجلي في شان الماهيات وجماعة لهم الكشف والاشراق
قالوا بثبوتها في ذات الحق تعالى علمها بها ازلا على ما هي عليه والا لما حقق ٢ التعلق
متمايزة فيه وعلمه تعالى بنفس ذاته فهي عنده التحقيق عين ذاته ويعبرون
عنها بالحقايق الثابتة وحضرة الغيب المطلق وعالم الغيب والاعيان
الثابتة والعالم العقلي والاعيان الخارجية المتعينة بالتعينات الانسانية

الانسانية الخ وامثال هذا في كلامهم مثل قول الملا محسن في الكلمات
المكنونة قال فان الكون كان كامنا فيه معدوم العين ولكنه مستعد لذلك
الكون بالامر ولما امر تعلقت ارادة الموجد بذلك واتصل في راى امره به ٢ العين
ظهر الكون الكامن فيه بالقوة الى الفعل فالمظهر لكونه الحق والكائن ذاته
القابل للكون فلولا قبوله واستعداده للكون لما كان فكونه الاعيان
الثابتة في العلم لاستعداده الذاتي الغير المجعول وقابليته للكون وصلاحيته
لسماع قول كن واهليته لقبول الامتثال فما اوجده الا هو ولكن بالحق
وفيه يعني به العالم وانه كان من في ذات الحق تعالى وذلك الكامن هو
المكون بالكسر لهذا الظاهر بالفتح فيكون هذا قوله واعتقاده فكيف يكون
تابعا لقول الامام جعفر بن محمد عليهما السلام لم يزل الله ربنا عز وجل والعلم ذاته
ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا
مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع
على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور الخ لان هذا القائل يقول
ان المعلوم وهي ماهيات الاشياء لم يزل معه في ذاته والامام عليه السلام يقول ولا
معلوم فان قلت ان هذه الماهيات هي عينه قلت هل يعلم تعالى انها عينه
ام لا فان قلت يعلم اثبت المعلوم الذي نفاه امامنا عليه السلام وان قلت
لا يعلم قلت لك هو لا يعلم وانت تعلم فان قلت المغايرة باعتبار والاتحاد
باعتبار قلت لك انت تجوز في الازل تعدد الاعتبارات والجهة وهي من صفات
المخلوقين فان قلت دليلنا قوله عليه السلام بائن من خلقه بينونة صفة لا
بينونة عزلة قلت انت تميز ماهيات الاشياء التي في ذاته عز وعلا
منه تعالى باختلاف الصفات فان ميزت عزلت وان لم تميز فقولك
عينه ما لم تقله ولم يرض به وان قلت قال عليه السلام لم يكن خلوا من خلقه ولا خلقه
خلوا منه قلت قال عليه السلام كما رواه الصدوق في التوحيد وغيره كان خلوا
من خلقه وخلقه خلو منه وقال عليه السلام لا هو في خلقه ولا خلقه فيه فاذا جعت
قلت لك الاول والاصح ما هو حمل حديثكم على انه تعالى لم يكن خلوا من خلقه

في ملكه وسلطانه وخلقه خلو من ملكه وسلطانه وحمل حديثنا
كان خلوا من خلقه في ذاته وذوات خلقه خلو منه كما نحن نجمع بينهما
ام العكس بان يكون حمل حديثكم على ان خلقه في ذاته وذاته في خلقه وحمل
حديثنا على انه خلو من خلقه في ملكه وسلطانه وخلقه خلو من ملكه و
سلطانه ان علت بعقلك تركت قولك والتزمت بما قلنا ونقوله
والله سبحانه يقول الحق وهو يهدي السبيل فهذا منها طريق شيعتهم المتيقن
واقتفاه وليلهم باليقين **قال** اما بعد فيقول الفقير المذنب فقيرا وجرما
واكثرهم خطاء وجرما محمد المشتهر بصدر الدين الشيرازي يقول ايها الاخوان
السالكون الى الله بنور العرفان اسمعوا باسماع قلوبكم مقالتي لينفذ في
بواطنكم نور حكمتي واطيعوا كلمتي وخذوا عني مناسك طريقتي من الايمان
بالله واليوم الاخر ايمانا حقيقيا حاصلا للانفس العالمة بالبراهين
اليقينية والايات الالهية كما اشار اليه سبحانه في قوله والمؤمنون كل امن
بالله وملائكته وكتبه ورسله وقوله ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله
واليوم الاخر فقد ضل ضلالا بعيدا **اقول** قوله فقيرا وجرما بكسر
الجيم الجناية والذنب وقوله خطاء وجرما بضم الجيم الخطيئة وقوله باسماع
قلوبكم يريد بها اما استعارة واما حقيقة اما على الاستعارة فظاهر واما
على الحقيقة فلان القلب الذي هو اللحم الصنوبري الحيوان له حسا و
بها صورة اذ ان القلب النوراني فانه صاحب الادراك والفهم والادراك
الذكاء والشعور والاختيار وهو بصورة الانسان بل هو انسان وله اذان
يفقه بها ويسمع بها قرع المخاطب وجه باصغاء الاجابة وتقبيل النفوذ
باسماع القلوب لتوقف ظهوره عليه لان الاسماع هو القابلية وانما
الايمان المحقق لا يكون حاصلا للانفس كما هو المدعي بالبراهين الالهية
وانما يحصل ببراهين اهل البيت عليهم السلام ولا تقدر اليها الا من اتبعهم في الاعمال
والاقوال والمتخلف لا يقدر على الصدق لان كل معتقد ومتيقن
يدري يقينه في عمله كما قال امير المؤمنين عليه السلام **قال** وهذه هي الحكمة

الحكمة الممنون بها على اهلها والمضنون بها عن غير اهلها وهي بعينها العلم بالله
من جهة ذاته المشار اليه بقوله اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد والعلم
به من جهة العلم بالافاق والانفس المشار اليه بقوله سنريهم اياتنا في الافاق
وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق [illegible] قوله الممنون بها على اهلها من
قوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا **وقوله** المضنون بها بالضاد
اخت الصاد اي المبخول بها عن غير اهلها وفي الحقيقة هي لب الايمان والاسلام
وهي قسمان علمية وهي معارف الاركان وعبودية الجوارح وعلمية وهي عبادة
القلوب وعبودية الافئدة ومراد المصنف القسم الثاني بعبارة
الاول يعني معارف القلوب والافئدة وجعله قسمين قسم معرفة الذات
بالذات كما قال سيد الوصيين عليه السلام يا من دل على ذاته بذاته فالدال على
هذه المعرفة الاشارة بقوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد بعد
قوله سنريهم اياتنا الخ فلما دلت الاية باولها على معرفته بالاثار وكان اخرها
مشيرا الى معرفة محض الذات لانه يقول ما معناه اذا كان سبحانه اظهر
من كل شيء كيف يحتاج في ظهوره الى ما هو محتاج في اصل كونه وظهوره اليه
ويستند لكون جانب الاطهر عليه السلام في مناجاته ودعاء عرفة قال ايكون
لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك وقسم معرفة الذات
بالاثار كما قال سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم هذا محصل كلامه و
كلام كثير ادقة عرفوا اقتراح الاية الشريفة لانهم فهموا ان المراد بقوله
سنريهم اياتنا الخ انه النظر في الاثار وان الانتقال من ذكر الايات
الى شهادته سبحانه لكل شيء وقيوميته لكل شيء به بينه على رؤيته سبحانه
مع كل شيء كما قال عليه السلام ما رايت شيئا الا ورايت الله قبله او معه والاية
ادلها ظاهرة كما قالوا وعليه المراد هو معنى قول علي عليه السلام من عرف
نفسه فقد عرف ربه فان العارف اذا محا جميع شئونه وما ينسب اليه
ويرتبط به وهو سبحات ذاته من وحدانه بحيث لا ينظر الى شيء يخالف
مفهوم ذاته مثل فعله فانه غير ذاته وكونه ابن فلان او ابا فلان غير ذاته

وعلى شيء او في شيء غير ذاته ومن كذا او الاكتفاء بغير ذاته وهكذا ينبغي وجدانه
كما يجاير حقيقته حق التكلم والخطاب والغيبة والاشارة والمحو بغير
شيء وليس كمثله شيء وهو صفة الله التي وصف نفسه بها لذلك العارف وهي
اية الله التي تدل عليه لا ذاته كما توهم القائلون بوحدة الوجود والمحكوم
بكفره معتقدها لان الله سبحانه يقول سنريهم اياتنا ولم يقل سنريهم ذاتنا
واما اخرها وهو قوله اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد فقد قال
الصادق عليه السلام في الاشارة الى بيانه يعني موجود في غيبتك وفي حضرتك
وهذا يجتمع مع قول الحسين عليه السلام ايكون لغيرك من الظهور ما ليس لك فان
من معنى انه على كل شيء شهيد انه موجود عند من ذكره وعند من نسيه مثلا من نسيه
انما اشتغل على شيء من امر الدنيا والاخرة او امر نفسه او غير ذلك وكل شيء ما سوى
الله فانما هو ظهوره به لنفسه ولمن وجده فلا يغيب عن شيء كما لا يغيب
عنه شيء فهو على كل شيء شهيد ولا يذهب عارف بالله الى انه يعرف الذات
البحت وانما المعروف لكل عارف غير محمد واله صلى الله عليه واله هو عنوان
مقاماته التي لا تعطيل لها في كل مكان وامام محمد صلى الله عليه واله فالمعروف
عندهم هو المقامات المشار اليها واما الذات البحت فلا سبيل للخلق اليها بوجه
من الوجوه والمدعي الكشف عن الذات فهو مشبه ملحد لاستحالة ادراك الحادث
للقديم فافهم **قال** فالعلوم الالهية هي علم الايمان بالله وصفاته والعلوم
الافاقية والانفسية من ايات العلم بالله وملائكته وكتبه ورسله وشواهد العلم
باليوم الاخر واحواله والقبر والبعث والسؤال والكتاب والحساب والصراط
والوقوف بين يدي الله والجنة والنار **اقول** قوله العلوم الالهية هي
علم الايمان بالله وصفاته يدل على ان التصديق بوجود واجب الوجود وبوجود
صفاته التي وصف بها نفسه هو معرفة الله وهذا توحيد العوام واما التوحيد
المحقق ما قال امير المؤمنين عليه السلام لكميل ما معناه من عرف نفسه فقد عرف
ربه واما قوله عليه السلام وجوده اثباته ودليله اياته فهو توحيد العلماء وهو
بين التوحيدين المذكورين الاول والاخر باحد الوجهين فيلحق به **وقوله** والعلوم

والعلوم الافاقية والانفسية من ايات العلم بالله الخ يدل على انه يريد
بقوله سنريهم اياتنا الخ الاستدلال بالاثار لانه جعلها ايات للعلم بالله
وهي على ظاهرها كما قال والاقتداء بها هي العلم الحقيقي بالله كما لوحنا
اليه سابقا وان قوله اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد ترجمة قوله سنريهم
اياتنا وملخصها لتبيينه لكونه على كل شيء شهيد في حال المحو وفي حال الصحو
وقوله وشواهد العلم باليوم الاخر الخ يريد به ان الوقوف على ايات الله
في الانفس وفي الافاق يشهد لك ويشهد ان تلك امثال اليوم الاخر واحوال
القبر والبعث الخ وادلته لان الرضا عليه وعلى ابائه وابنائه الطاهرين السلام
قد اعلمنا انها حقايق يشهد بصحتها الكتاب والسنة والعقول المزكاة بالعلم
والعمل وهي قوله عليه السلام قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هنالك لا يعلم
الا بما هاهنا وشهادة الكتاب لهذه القاعدة مثل سنريهم اياتنا في الافاق
وفي انفسهم وقوله تعالى وكاين من اية في السموات والارض يمرون عليها وهم
عنها معرضون وقوله تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون
وقوله وفي انفسكم افلا تبصرون وامثال ذلك ومثاله قال تعالى انما مثل الحيوة
الدنيا كماء انزلناه من السماء في ايات متعددة فمثل الدنيا نفس الماء المنزل
لا شك وانه منه انه ينبت به الزرع فتصبح الارض مخضرة كالحيوة الدنيا
ثم يهيج فتراه مصفرا كتغير احوال الدنيا واهلها من اسباب الزوال والفقدان
والامراض ثم ييبس النبات فيكون كالاموات والفناء ثم ينزل الماء من السماء
في العام المقبل فينبت ذلك النبات الاول من بذره الذي بقي في الارض كذلك
يخرج الموتى بنزول ماء من السماء من تحت العرش من بحر صاد فيقع على الارض
فيمتزج بالطين ويجمع الاجزاء التي هي اصل طينة الانسان الباقية في قبره فينبت
لحمه ودمه فيخرج بصورته في الدنيا فان الماء مثله فقد شرح احوال الدنيا و
القبر والسؤال والبعث والحساب وجميع ما يكون فان الله عز وجل قد خلق
ما يدل عليه حرفا بحرف حتى ان في الاخرة اشجارا تحمل بنساء كما قال تعالى فيهن
خيرات حسان كذلك ودليله في جزائر الواق واق اشجار تحمل بنساء وبقين

بعد جوع حتى يوما او بعض يوم على الكمال تركيب وجبال ثم يتيقن الشعار بفناء
الدنيا وفنائها وتحقيقه لتصديقها لما في الكتاب من الحق المبين واشارة
الى البقاء والاخرة وما فيها كما اخبر تعالى به في الافاق وفي الانفس شواهد
العلم بذلك مفصلة وبتوحيد الله وجميع ما يريد تعالى من عباده لانه عز وجل
لم يخلق شيئا الا وهو دليل ومدلول عليه وعلة ومعلول وجوهر وعرض
وسبب ومسبب وصانع ومصنوع وكتاب ومكتوب واجل ومؤجل وقدر
ومقدر الى غير ذلك فافهم ما اشرت اليه لك من اسرار الخلق والخليقة ما ظهر
به الخلائق وشرف به طائفة **قال** وهي ليست من المجادلات الكلامية ولا
من التقليدات العامية ولا من الفلسفة البحثية المذمومة ولا من التخيلات
الصوفية بل هي من نتائج التدبر في ايات الله والتفكر في ملكوت سمواته وارضه
مع انقطاع شديد عما اكبت عليه طبائع المجادلة والجاهر ورفض تام لما
استحسنه قلوب المشاهير **اقول** يريد ان ما بينته لك من الحكمة المشار اليها
ليست مبنية على الادلة الضعيفة والاوهام السخيفة كالمجادلات
الكلامية فان اهل الكلام يبنون معارفهم على صناعات لفظية اغلبها
مدخولة ولا من التقليدات العامية فان العوام ليس لهم نور يمشون في الظلمات
وانما يستوصفون غيرهم لما يستدلون به وعليه ولا من الفلسفة البحثية المذمومة
فان كثيرا ممن سمي بهذا الاسم دقق في البحث في الباديات بل في المطالب
ومنهم من يحقق في البحث في المفاهيم التي تنتزع من الالفاظ لا من حيث كونها
بازاء معانيها فقد يكون بلا مصداق خارج او مخالف لما وضعت له لان
الالفاظ وجد الباحث في احوال جهات دلالاته بنظر ان بينه وبين المعنى
مناسبة ذاتية وعثر على تلك المناسب فكان لجهة من تلك الجهة فلا بد ان يطابق
المفهوم والمصداق فان طابق اللفظ بمفهومه مصداق الخارج كان صدقا
وان طابق المصداق ذلك اللفظ بمفهومه كان حقا وان كان لا من تلك
الجهة تباينا وان لم يعثر اخذ معادها بالنقل عمن عرف او عمن نقل عنه وان
كان لا بنظر المناسبة بلحاظ ان التخصيص بارادة الواضع او بلحاظ المناسبة لكن

لكن الالفاظ موضوعة بازاء المعاني الذهنية حادثة من غير كونها
وسيلة الى المعاني الخارجية بل المعاني الذهنية هي وجودات تلك الاشياء
وحقايقها لا غير وقع في الغلط والخطاء وكان في الواقع بحثا مذموما
لدخوله في عموم قوله تعالى ويختلقون افكا وباب جهوى هذا المكان
السحيق الذي لا قرار ولا قرار للنفس لذا انها قدرة على اختراع ما شاءت
من الصور لا انها تنتزع بمرات حينا لها صور الاشياء القائمة في خزائنها
من خزائن الغيب وانما ينزلها الله سبحانه في الاذهان عند استكمالها شرائط
القابلية تنزل بها ملائكة الفكر من فلك عطارد ويسمون ويشعرون
ويشهدون الموكلون بذلك عن امر الله كما قال تعالى وان من شيء الا عندنا
خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والحاصل ان هذه الحكمة المعنون
لها ليست من الحكمة البحثية المذمومة وذلك احتراز عن الحكمة الفلسفية
البحثية بانها منه البراهين القطعية المحصلة بواسطة الرياضات ولا من
التخيلات الصوفية فانهم يعتمدون في الانكار من غير برهان على ما يحصل
لهم وانما يعتمدون على الواردات التي ترد عليهم يدعون انها واردات
من الحق تعالى ترد على من قعد على باب القرب وتخلى عن ناسوته و
تحلى بلطائف لاهوته وليست تلك الواردات من الحق تعالى لانه تعالى
انما ينزل تلك الفيوضات على نواميس وجوده وتراجمة امره ونهيه واهل
ارادته ومشيته لوني بيطا فصل الى من تلقاها بشرائط التلقي من
الاعمال الصالحة التي ترضي الله تعالى وهذا بخلاف طريقة الصوفية
فان اغلب ما يجدونه من المكاشفات هو ما يتكلفونه من المخالفات
مثاله انهم يقولون كما ذكره عبد الكريم الجيلاني في كتابه الانسان الكامل
ان شرط التصوف ان يكون على طريقة مذهب السنة والجماعة فاذا
كان اصل التصوف مبنيا على هذا المذهب فالمتصوف يجزم انه يكاشف
على موافقة هذا المذهب فلو ظهر امر يخالف مذهب السنة والجماعة
وان وجده حقا تكلف لرده وان كان بباطل وعدل عنه وان كان

٩

الى باطل لكن لما جمع قلبه وفكره وخياله وحسه ولسانه وجميع اعماله وجميع
حركات جوارحه وسكناتها على التدبر والحيلة في رد ذلك المخالف لم
حصل له شيء لمحكم العبارة ودقيق الحيلة والاشارة بعيد التقويم لمحكم صورة
التصريح بصعب رده وابطاله الا على من جمع جميع مشاعره ومداركه و
اقواله واعماله على مراد الله تعالى منه فانه اذا رأى كلام ذلك الصوفي
طلب ما فيه من العيوب والمغالطات وتوجه الى امر الرد عليه وابطاله
قال المصنف وما اوردت لك في هذه الحكمة ليس من شيء من ذلك بل هو
من نتائج التدبر في ايات الله والتفكر في ملكوت سمواته الى اعلى
المعرفة الحقة فلا تشكن بتلك الامور التي ذكرها نافيا لها فهو حق
واما انها لا تحصل الا من نتائج التدبر الى اخره ذكره فهو حق الا ان
هذه دعوى ولا يعلم بصدق قائلها بانه يطابق قوله الواقع الا بصحة
معرفته ومعتقده لا بمجرد القول لان هذه الالفاظ عند اهل الاستعمال
مشتركة يطلقونها على ما وضعت له ويطلقها كل منتحل على ما يراه ولهذا
نبه المصنف شيئا شيئا وبنيه وبينت وانفيه فهذا هو يقول لم
نأخذ بقول اهل الكلام وجادلاتهم ولا بتقليد العوام ولا بانحات الفلاسفة
ولا بتخيلات الصوفية وانا اقول بل قد اخذت باقوالهم ويقول انما
نقول بنتائج التدبر في ايات الله وانا اقول لم يسلك بذلك الطريق المامور
به وانما اختلفت الاختلاف المواد لان الفاظ التعبيرات مشتركة
لكل [illegible] معنى ما يعتقده فاذا قال مثلا لا اعتقد تخيلات الصوفية
فاقول اي شيء تعتقده الصوفية بتخيلاتهم يقولون ليس له في الاشياء
قبل الجاد [illegible] جبين ان شاء جعلها متحركة وان شاء جعلها ساكنة و
[illegible] والحال ان مشيته احدية التعلق وهي نسبة تابعة للعلم والعلم
نسبة تابعة للمعلوم والمعلوم انت واحوالك وهو يقول بهذه كلها و
الصوفية يقولون [illegible] الشيء وليس فا [illegible] في ذاته الا انه في ذاته بحر
الشرف وهو يقول بذلك وهم يقولون ببسيط الحقيقة كل الاشياء

الاشياء وهو يقول بذلك وهم يقولون مآل اهل النار الى النعيم فانهم
يتنعمون بالتعذيب وهو يقول بذلك وهم يقولون بجواز التشكل بالمراة
في مقام النفس الملهمة وهو يقول بذلك كما في المغاره وهم يقولون ان
فرعون مات مؤمنا طاهرا لانه بعد ايمانه لم يعمل ذنبا والاسلام يجب
ما قبله وهو يقول بذلك لانه لما قال محيي الدين في الفصوص قال وهذا الكلام
يشم منه رائحة التحقيق وامثال هذه من تخيلاتهم فانه قائل بكل ما قالوا
فاي شيء خالفهم فيه حتى يحل قوله ولا من التخيلات الصوفية عليه نعم [illegible] لفهم
في شيء واحد وهو يقول اني ما اقول بقولهم وكل ما في كلامه هذا على النحو وانما
قوله من نتائج التدبر فاهل العصمة عليهم السلام قالوا من نتائج التدبر الخ وقالوا
بدوام تألم اهل النار وقال بانقطاعه وقالوا ولولا الله لعذب الناس
جميعا وقال بعدمه وقالوا ان الله تعالى لو ان شاء فعل فيما لم يفعله وان شاء
ترك وقال بعدمه وقالوا بحدوث المشية والارادة وليس لله مشية قديمة
والمشية والارادة من صفات الافعال وقال بخلاف ذلك كله فنتائج التدبر
ما قالوا به وما قال به فان كان ما قالوا به لم يكن قوله من نتائج التدبر وان كان
ما قال به فلا يجوز العدول بنتائج تدبر اعداء الهم فانهم فان وفقت لفهم لان
لهم الصواب انما هو بتوفيق الله وخلق له الهدى والسلام **قال** ولقد قدمت
اليكم يا اخواني في كتبي ورسائلي من انوار الحكمة ولطائف النعم وزهر الارواح
وزينة العقول مقدمات ذات فضائل جمة من مناهج السلوك الى منازل العدل
ومعارج الارتقاء الى الشرف الاعلى من علوم القرآن والتأويل وسعة في
الوحي والتنزيل ما حفظه القلم العظيم في اللوح الكريم وقراءة من الهم الله قراءته
وكلمه بكلماته وعلمه محكم اياته ما نزل به الروح الامين على من اصطفاه الله وهداه
خليفة ولا خليفة في العالم الارضي وزينة للملكوت الاسفل خليفة الله للعالم العلوي
ملكا في ملكوته الاسماء [illegible] تتنور بيت قلبه بهذه الانوار [illegible]
الدار ومن جحدها او كفرها فقد هوى الى حضيض الاشرار [illegible] الشياطين و
[illegible] ومشى المتكبرين واصحاب النار **اقول** ان الذي قدم من الذوات [illegible]

مثل الذي اخرها سنستمع بيانه انشاء الله تعالى وعلوم القرآن مثل التفسير
والاحكام والقراءة واللغة والنحو والصرف والخط المختص به ومن التفسير
ما هو فقها على نحو منه تفسير الباطن وباطن الباطن وظاهر الظاهر والتاويل
وباطن التاويل وغيره باطن باطن الباطن الى سبعة وظاهر ظاهر الظاهر
الى سبعة وباطن باطن التاويل الى سبعة واما التاويل الذي اشار المصنف
اليه فالمراد به ما سوى التفسير الظاهر كما هو المعروف بين اكثر العلماء وجاء في
اهل البيت عليهم السلام كثيرا ما يعبر فيها عما سوى الظاهر بالتاويل ومعاني الوحي
تكون على ثلاثة اوجه وهي التي اشار اليها في قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله
الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء انه علي حكيم
فالوحي الالهام ومن وراء حجاب كتكليم موسى من الشجرة وارسال الرسول كخطاب
جبرئيل عليه السلام عن الله تعالى فنفى في الوحي تحققها هذه الثلاثة **وقوله** ما خطه القلم
العظيم في اللوح المراد منه ان القلم العظيم هو عقل الكل وروح من امر الله
وقد يطلق على الروح التي الذي خلق البراق من فاضل نوره واللوح الكريم
هو اللوح المحفوظ ووصف القلم بالعظيم لان ما اودع الله تعالى فيه من العظمة
عن ظاهر بصورته في غيره ولان ما فيه من نقده والذوات والحقايق فانها تعدد
معنوي سفله اوصف بالعظمة واللوح المحفوظ وصف بالكريم لانه منبع
الفيوضات للموجودات المصورة لان العقل يفيض المعاني والروح تفيض
الرقايق والنفس تفيض الصور الجواهر المصورة فالمدد الذي هو كالمداد
للكتابة والنطفة للانسان من العقل الذي هو القلم العظيم وتمام التصوير
الذي هو كالكتابة والجنين في بطن امه ولحقه الروح في اللوح المحفوظ
وهو الخلق الثاني ومعنى خط القلم في اللوح الخ وذلك المدد المعنوي في
لوح الكون في الاعيان في وقت وجوده ومكان حدوده واللوح له صفحات
مختلفة فمنها صفحات مبادي التصوير بمداد الزعفران ومنها صفحة العقل
الاول في لوح الزبرجد ومنها صفحة الذوات الحقيقية الجامعة بمداد التركيب
ومنها صفحة الاشباح وامثال ذلك بكتابة القلم في صفحة الاشباح من اللوح

11

اللوح اذا رأيت زيدا يصلي في المسجد يوم السبت بنقشه وصفته حتى كانما انتقشت
فيك مرآة خيالك رأيت زيدا في المسجد يصلي يوم السبت وجد زيدا ام فقد
في حياته وفي مماته فانك تراه في البقعة التي رأيته فيها اول مرة في مكانه ووقته
وذلك لانه لما كان هناك كتبت الحفظة عمله في وقته ومكانه تسجيه ومكانه
وهيئته في اخر الدهر القارورة جرى ما به البيئة المحسوسة وبقي صورته قائمة في
عالم المثال بخط الحفظة الكرام الموكلين بكتابة اعماله وهم الاقلام الجزئية
بامر القلم الاعلى الذي اليه المصنف بقوله بخط القلم العظيم وهذا خط كتابة
الحفظة الكرام لاعمال الانام وقد تتم يوم القيمة على هذه البيئة فيلبسها لباس
التشخص ولهذا قيل تشخصا سراير وتبدو الضماير **وقوله** وقرأه من الهمه الله قرائته
معناه الحق هو ما عرفت لك فافهم وكذلك قوله ولكنه بكلامه وعلمه بحكم اياته
فان مثل ما شئت لك وهو كلامه بتلك الكلمات وهو تعليمه لمحكم الايات فانها
ما نزل به الروح الامين على نبيه صلى الله عليه وآله تطاهرين **قوله** بجعله اولا
خليفة الى اخره يعني ان من عرف تلك المعارف وارتقى تلك المقامات الشرف
الاعلى من العلوم التي اشار اليها حتى قرأ مثل تلك الكتابة التي قرأتها كما يقراه
اهل المعرفة والفطنة كما سمعت من قراءة لكون زيدا يصلي في المسجد يوم السبت
جعله الله خليفة في اول بلوغه هذه الدرجة خليفة في الارض بين الناس وجعله
زينة للملكوت السفلى فيه ينزل عليهم المطر وينبت النبات ويدفع عنهم البلاء
ثم يجعله الله للعالم العلوي ظل وان ترقى على اجنحة الملكة وجعله مثلا في
الملكوت الاعلى درجة يكون قواما للارواح ونورا للاشباح وذلك اذا اكتمل
مزاجه وقارن الاضداد وما قبل ذلك فلا يعرف الا قليل من كثير فلا تتم له الخلافة
فافهم فان الدعوى لا تصدق حتى يشهد لها الوجدان بالعيان **وقوله** كما تنور
بيت قلبه الى معناه انه يرتقي في تلك المقامات العاليات بنسبة ترقيته في تلك
الدرجات ومن جحدها لعدم ان ظاهره واضح سبيلها ورتق الى ثم ما اشار
اليه من المجادلات الكلامية او التقليدات العامية او الخيالات الصوفية
والابحاث الفلسفية المذمومة هو الى المهبط الاشرار اليها وهذا انما يتم للطالبين

اثباتا ونفيا او كان الاول على الطريقة المستقيمة الجارية على طريقة اهل الحق
عليهم السلام شغفوا بالعمل الصالح كما جرى عليه التكليف والمرادات الشرعية والاوامر
الالهية والاخلاق الروحانية والثاني على المشاقة الشيطانية واتبع هواه
في خلاف ما اراد الله **قال** ولما كان مسئلة الوجود اس القواعد
الحكمية ومبنى المسائل الالهية والقطب الذي يدور عليه رحى علم التوحيد
وعلم المعاد وحشر الارواح والاجساد وكثيرا ما تفردنا باستنباطه وتوحدنا
باستخراجه فمن جهل بمعرفة الوجود يسري جهله في امهات المطالب ومعظماتها
وبالذهول عنها فاتت عنه خفيات المعارف وخبياتها وعلم الربوبيات
ونبواتها ومعرفة النفس واتصالاتها ورجوعها الى مبدئها وغاياتها
اقول اعلم ان كثيرا من العلماء يبحثون في اوائل كتبهم الاصولية عن الوجود
واختلفوا في المراد من المبحوث فيه فمنهم من يريد منه الواجب عز وجل على
جهة الخصوص ومنهم من يريد منه الحادث على جهة الخصوص ومنهم من يريد منه المطلق
الصادق على زعمهم على الواجب والحادث والمصنف في رسالته المسماة بالحكمة
العرشية قال ان الوجود واما حقيقة الوجود وعوارضها وقع بحقيقة الوجود
ما لا يشوبه شيء غير الوجود من عموم او خصوص او حد او نهاية او ماهية او نقص
او عدم وهو المسمى بواجب الوجود وانتشر وظاهره في هذا الكتاب مطلق
الوجود الصادق على الواجب والممكن وارادته في مباحثه مختلفة تعرف
بالمقام فالوجود عنده وجود بسيط لا يشوبه شيء من الاغيار فنوا الحادث
سماه حادثا باعتبار ما يشوبه ويلحقه من التركيب والماهيات والجنسية و
الفصلية والنوعية وغير ذلك من الماهيات فهو عدم وواجبا باعتبار حقيقته
ولكنه فالمنسوب عنده في الحقيقة لا حق له باعتباره تنزله في مظاهره كالماء
فانه في حقيقته واحد لا يقبل الاشكال فاذا وجد قبل الاشكال الانكسار
في الحقيقة لاحق له بواسطة النسبية وهذا حاصل كلامه في سائر كتبه والى هذا
الطريق ذهب كل اهل التصوف وفي هذا قال شاعرهم وما الناس
في التمثال الا كثلجة وانت لها الماء الذي هو نابع ولكن يذوب

يذوب الثلج يرفع حكمه ويوضع حكم الماء والامر واقع فمن حصر الوجود
على الواجب فقد اخطأ الا ان يقول بانه هو الحق والوجود المخلوق
له حقيقة ممكنة وليس من الوجود الواجب ولا يجمعهما حقيقة بتواطؤ
والاشتراك معنوي ولا لفظي الا ان يكون من باب التسمية للتعريف
والدعاء ومن حصره في الحادث فان اراد بالمحصور ما يمكن معرفته
من وجه وما يطلق على الله سبحانه فمراده منه العنوان الذي يقال له عند اهل
البيت عليهم السلام المقامات التي لا تعطيل لها في كل مكان وان نفى مطلق اطلاقه
على الله سبحانه فقد اخطأ ومن اراد به المطلق الصادق على الواجب
والحادث فقد ابطل سواء جعله على جهة التواطؤ ام على جهة الاشتراك المعنوي
ام اللفظي اما القول بالاولين فكفر واما اللفظي فجهل وباطل والذي افهم
انه ان لم يتبين له الحق ويعدل عنه الى هذا لم يكفروا ما ذهب اليه اهل التصوف
كما هو طريق المصنف لانه قول بوحدة الوجود واما المصنف فانه اعلم بما هو
صاير اليه فهذه المقالة وغرضه واما تعريفه وبيان ان حقيقته فترتبت
في الحقيقة على ما يراد منه فان اريد به الوجود الحق عز وجل فلا ريب في انه لا يمكن
تعريفه ولا ايضاح بل هو الظاهر الذي لا شيء اظهر منه كما قال الحسين عليه
السلام ايكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك متى غبت
حتى تحتاج الى دليل يدل عليك ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل
اليك وان اريد به المطلق فكذلك وان اريد به خصوص الحادث فعنه الخلاف
وانا ابين لك طريق السلوك الى معرفته من الخلاف في تعريفه وعدمه لان كثيرا من
الاشياء ما يكون له اسمان اسم معروف يعرف به معناه عند عامة الناس بعبرة
عن غيره ويعينه واسم غير معروف عند الكل يعني ان الاسم وان سمع لكن لا
يعين مسماه وربما يفهم منه خلاف مسماه كما اذا قلت لك احفظ العجوز فانك
ربما تفهم منه المرأة الكبيرة لان هذا المعنى هو المعروف عند الناس وانا لا
اريده وانما اريد الذهب ولو قلت لك احفظ الذهب لم يشتبه عليك فاذا
قيل لك ما معنى العجوز قلت هي المرأة الكبيرة او الصلوة او الخمر وما اشبه

ذلك فلا تكاد تعرف حقيقة معنى هذا اللفظ المراد فكذلك الوجود ربما لا تعرف
من معناه الا المعنى الذي يقال له بالفارسية هست لانه هو المعروف
عند عامة الناس فاذا ثبتت لك المادة ولم تشتبه عليك بيانه فانا اقول
لك الذي دلت عليه اخبار ائمتنا عليهم السلام ان الوجود الذي هو اصل الشيء الذي
خلق منه الشيء كالخشب للسرير والباب والصنم وكالفضة للخاتم وكالتراب
للاواني وهذا يطلق عليه لفظ من الصنع فانه هو الوجود وهو الهيولى
وهو الوجود العنصر الذي خلقت منه الاشياء وهو الماء الذي جعل منه كل شيء
حي وهو المادة ويأتي ان شاء الله تعالى بيان زيادة على هذا فاذا اردت
ان تتكلم في الوجود الحادث فقل الهيولى والمادة فقل بصحة المجاهدة وعندها
ثم اعلم ان الوجود المطلق عند المشهور من المحققين منه خارجي ومنه ذهني
اما خارجي فظاهر واما الذهني فمنهم من جعله خارجا عن الوجود اما لانه
انتزاعي ليس حقيقة الوجود ولا قسما منها كما هو ظاهر كلام المصنف في هذا
الكتاب في بعض عباراته لانه يطلق الوجود ويبني على المطلق الشامل للواجب
والحادث ويريد منه حقيقته وهذا خارج عن حقيقته واما لانه ادون الثبوت
الخارجي الذي اعم من الوجود كما يذهب اليه المعتزلة ومنهم من جعله قسما من الوجود
وعنده انه قسم من الوجود الا انه ظلي انتزاعي في حقنا ومنهم من قال انه
اصل للوجود الخارجي كما ذهب اليه كثير من الصوفية حتى ان منهم من يقول
ما تحرك نملة في المشرق ولا في المغرب الا بقدرتي لانه يزعم ان ما في الخيال
اصل وما في الخارج ظل له على ما ذكره عبد الكريم الجيلاني في كتاب الانسان
الكامل وهذا باطل والا لزم انه اذا مات يموت الوجود الخارجي لانه ظله
وكذا قول من قال بان النفس لها قدرة على احداث الصور واختراعها
وهذا ايضا باطل ويأتي ذكر الدليل عليه عقلا ونقلا نعم الخيال الكلي الذي
هو خيال علة الوجود الخارجي كخيال محمد واهل بيته الطاهرين عليهم السلام هذا
الحكم وقد ذكرنا في شرح الزيارة الجامعة الكبيرة الكثير من ذلك واما من
سواهم فكل ما في خيالهم فانتزاعي ظلي ويأتي بيانه ثم ما في الخيال على ما نختاره

نختاره لا الكلام فيه وانما يقع القول من اثبته وجعله ظلا انتزاعيا او جعل منه
انتزاعيا ومنه اصيل وان ما فيه من الاشياء حقيقتها كما قال الشيخ جواد
في شرح زبدة اصول الفقه قال وليعلم ان الحق لمثبتي القول بالوجود الذهني وان
العلم من مقولة الكيف ان الاشياء بانفسها موجودة في الذهن كما هو مذهب
المحققين لا باشباحها وامثالها كما هو مذهب شرذمة قليلة لا يعبأ بهم فيتفرع
هل هو وجود محض ام هو مركب من الوجود الظلي والماهية ظاهر كلام الاكثر
انه وجود محض وربما فهم من كلام بعضهم انه مركب من ظلي الوجود والماهية
الخارجيين والحق انه مركب الا ان وجوده الذي هو مادته مجموع الظلين و
ماهيته التي هي صورته هيئة الخيال المنطبعة فيه تلك الصورة فالخيال كالمرآة
والخارج شخص مقابله والصورة التي في المرآة مادتها صورة الشخص
المنفصلة القائمة به قيام صدور وصورتها هيئة المرآة من صفائها
واستقامتها وبياضها وكبرها واضدادها فالمنتزع من الخارجي خصوص المادة
المركبة من مادة وصورة نوعية بالنسبة الى الخيال كالخشب فانه مادة وصورة
نوعية لو اخذ منها مادة السرير خاصة وصورته من عمل الصانع بقابلية الخشب
ليس من الخشب كذلك مادة الوجود الذهني منتزعة من مادة الخارجي وصورته
وصورة الوجود الذهني من الخالق عز وجل بقابلية الذهن لا من الخارجي فالشيخ
والمصنف يقولان كما يقول الاكثر بسيط ظلي ولم ينفه عن حقيقة الوجود
لكونه مركبا بل لكونه ظليا لا اصيلا ونحن نقول هو منه وان كان ظليا لان
الظلي ليس بعدم وظاهره انه يريد في هذا الكتاب الوجود المطلق وعلى اراده
فان اراد الواجب خرج الذهني والخارجي كما صرح به ان كلما سوى الوجود الحق
عرضه الماهية وسيأتي في الكلام وحيث كان يريد حقيقة الوجود المطلق صدق
على الواجب والحادث ولما كانت عباراته كلها محتملة لصفات الوجودين
فقد يريد ان نجري في هذا الشرح على طريقة الفرض لكل منها لئلا يفوت الشرح
شيئا من مراداته واما كون الوجود اس الحكمة ومبنى المسائل الالهية
فلغي ما يذهب هو وامثاله مع تخلف كثير من القواعد على ما يقول به عنه حكمه

بان الامكان اعتباري وليس بموجود لانه معنى سلبي ونحن نقول ان ان
كان شيئا فهو مخلوق والا فلا معنى لقوله الامكان لانه على قوله لفظ مهمل
ثم كيف يفهم هو شيئا غير الله تعالى لم يكن مخلوق الله تعالى واياك ان
تنظر الا الى ابحاث هذه العبارات فتقول ما لا تعرفه فتسبق لنور بصيرتك
بالركون الى اقوالهم من غير فهم الاجرأتهم علماء حكماء فان كان تقنع
بهذا من غيرهم فاهتك علماء حكماء معصومون مؤيدون من الله سبحانه
ومثل ما يترتب على الوجود الذهني الانتزاعي فان لم يكن الفظ وجودا
كان عدما اذ لا واسطة بينهما على المذهب الحق مع انه عنده ليس حقيقة
الوجود فان اراد بحقيقة الوجود الواجب كما ذكره في الحكمة العرشية قلنا
له هو عنده كل الاشياء فان لم يحصل فيها الوجود الذهني الانتزاعي كان محصورا
في غير الذهني تعالى الله عن كونه كل الاشياء وتعالى الله عن كونه محصورا
مع كثرة ما يترتب على الوجود الذهني من القواعد الحكمية كما في كثير من القضايا
التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا **وقوله**
والقطب الذي يدور عليه رحى علم التوحيد ان اراد به معنى ما يقال
له بالفارسية هست يعني مطلق الحصول لان رحى علم التوحيد انما يدور
عليه لا على العدم فلا ريب ان هذا لا يصدق على الواجب تعالى وان اراد
به الذات البسيطة الحق لم يصدق الا على الواجب عز وجل لا غير فلا معنى
لكون رحى علم التوحيد يدور عليه الا على كون التجوز لاستحالة معرفة الذات
لعزه تعالى الا بمعرفة الدليل عليه وهو معرفة العنوان على ما يأتي بيانه
نعم يجوز ان يكون اراد مطلق المعرفة ومطلق علم التوحيد اجمالا
وان اختار في التفصيل لخواصها ولا عيب فيه وعلم المعاد وحشر
الاجساد وكذلك **وقوله** وكثر ما تفوزونا باستنباطه وتوحدنا باستخراجه
ان توحده به مع مخالفته لما عليه عامة المسلمين يجب الاعراض عنه شرعا
وعقلا **فان قلت** فانت ايضا قد خالفت العلماء والحكماء فيجب
الاعراض عما تذهب اليه كذلك **قلت** انا لم اقل شيئا برأيي الا الا

الا اعبر عن معنى قول ائمة المسلمين عليهم السلام بلا تكلف وانفي عنهم ولا اقول
بقول يخالف قولهم فيما اعلم وعلى البيان فاذا ثبت ان قولهم عنهم
وباخذهم فانه يجب الاخذ بقولهم فيما يخالف اقوال القوم **وقوله** حتى
حصل بمعرفة الوجود يريد به على النحو الذي قرر لا مطلقا لانه لا يمكن ان احدا
من الخلق لا يحصل معرفة الوجود مطلقا فيحتج عليه بحجته ولا ترجيح الا
بالدليل الموجب لانقياد العقول الناظرة بفطرتها **وقوله** ويسري حكمه
في احكام المسائل ويعطي تمايزا ومنه على بعض الوجوه والاحوال
او اعظمها **وقوله** وبالذهول عنها فاتت عنه خفيات المعارف و
جنياتها وعلم الربوبيات وامثالها هذا على ما حده المصنف ولا يتم لم
فانه من اخلص لله العبودية واحسن العمل وواظب على النوافل والاداب
الشرعية وجمع قلبه وهمه كشف الله تعالى عن خفايا المعارف على ما لا يطلع
عليه من سواه حتى لا يجهل عمله وان شق الشعر بعضه وذلك من قوله تعالى
ولما بلغ اشده واستوى اتيناه حكما وعلما وكذلك نجزي المحسنين وقوله تعالى
واتقوا الله ويعلمكم الله وروي عن علي عليه السلام انه قال ليس العلم في السماء
فينزل اليكم ولا في الارض فيصعد اليكم تخلقوا باخلاق الروحانيين يظهر
لكم بخلاف ما ذكره المصنف فان كثيرا ممن بلغ الغاية في الحكمة وفي العلم
على ما ذكروا لم يشم رائحة الحق في جل مطالبه او كلها ومن الناس من
يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه واذا رأيتهم تعجبك
اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم **وقوله** ومعرفة النفس يراد منها
التي من عرفها فقد عرف ربه وطريق معرفتها كشف سبحات الجلال من غير
اشارة الى اخر ما ذكره امير المؤمنين عليه السلام لكميل وبيانه قد ذكرته في رسائلنا
وهذه هي النفس العليا التي اخرجها الله سبحانه لا من شيء بفعله اذا تحققت
بالاخلاق الروحانية واتصلت بمبدئها اوبا واوائل جواهر عللها يبقى ثبتت
به الاعمال الصالحة كما قال امير المؤمنين عليه السلام وخلق الانسان ذا نفس
ناطقة ان زكيها بالعلم والعمل فقد شابهت اوائل جواهر عللها ونحيك

بعيدا ان يراد بها معرفة النفس في مراتبها السبع الامارة واللوامة
والملهمة والمطمئنة والراضية والمرضية والكاملة لانها اذا طهرت
عن مراتبها الثلاث الاول ترقى بعبوديتها للعقل الى المراتب العالية و
استأهلت لقوله تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله
وهي مخلوقة من نفس الاولى لا لنائية المصنوع والاولى هي حقيقته عن
ربه ويعبر بها عن الوجود وهي النور الذي خلق منه والنور الذي ينظر به صاحب
الفراسة من المؤمنين وهي الفؤاد عندهم عليهم السلام والمادة النورية فافهم
قال فرأينا ان نفتتح لها الكلام في هذه الرسالة المعمولة في اصول حقايق
الايمان وقواعد الحكمة والعرفان فيها اولا بمباحث الوجود واثبات انه
الاصل في كل موجود وهو الحقيقة وما عداه عكس وظل وشبح اقول
لما كان البحث عن الوجود الذي هو اس القواعد والعقايد اقتضى الترتيب
الطبيعي ان يفتتح به الكلام كما هو شان كل اساس فانه مقدم على ما يبتنى
عليه وقد اشرنا سابقا ان كلامنا يكون فيما يمكن فيه الكلام ويكون على نحو
الكشف والتعبير لا على نمط البحث والتنقير فانا لا نريد الا ان العلم الذي
هو نور قذره والمعنى بما يمكن فيه الكلام ويحصل به التوحيد الكامل
التام هو الكلام في الوجود الحادث لان الواجب تعالى لا سبيل لاحد اليه
من الخلق كما قال امير المؤمنين عليه السلام في قوله رجع من الوصف الى الوصف
وعمي القلب عن الفهم والفهم عن الادراك والادراك عن الاستنباط ودام
الملك في الملك وانتهى المخلوق الى مثله الجاه الطلب الى شكله وهجم به الفحص
الى العجز والبيان على الفقد والجهد على الياس والبلاغ على القطع والسبيل
مسدود والطلب مردود دليله اياته ووجوده اثباته الخطبة فتدبر هذا
الكلام وتفهم هل يبقى بعده او الاتيان به لمتكلم كلام اذا اريد بالوجود الواجب
تعالى وان اريد به المطلق فكذلك لان المطلق لا يقع الا على فرض صدقه
على الحق تعالى او على خلقه وذلك موجب لكونه حقيقة واحدة كما يدعونه
ولا بائنية عندهم لحقيقة الوجود الا بحسب المحدود لزعمهم ان الحدود موهومة

موهومة لا تحقق لها في نفس الامر الا كونها شئونا وشئون الشيء مستهلكة
في وجوده عند ملاحظته كما تقول بان قاعد انظر فان القعود مستهلك
عند الخطاب لم يلتفت اليه الوجدان الا بالعرض ويقول شاعرهم
كل ما في الكون وهم او خيال او عكوس في المرايا او ظلال وقال الاخر
بانعكاس الشعاع في المراة ورجوع الصدا على الاصوات عرف الناس انه
ليس في الكون سوى مقتضى شئون الذات ولا يجوز تقرير هذا بل يجب
هدم بنيانه لان قولهم ان الحدود موهومة يكفي في الرد عليهم لان
الموهوم ان كان لا حقيقة له فهو حادث مطلقا والا فلا حدود و
كلا الفرضين باطل اما الاول فلانه لا يتحقق الا مع حصول حالة لم تكن
قبل التحقق فتحققت احواله فهو حادث واما الثاني فلان الاشياء الحادثة
موجودة لا يمكن انكارها فاذا قامت به قيام تحقق كان محلا للحوادث
وان قامت به قيام صدور ثبت قولنا ولم يفترقا به شيء هذا في الافتراق ان
الخارجي واما الذهني فان لوحظ الافتراق فكذلك والا فما حصل في الذهن ان
لم يكن منتزعا من الخارجي فليس هو الموهوم وان كان منتزعا بدون القيود
فهو جزء فيكون حادثا لانه انتزاع من مركب وبعد هذا التكلف الحال في
الوجودي والمختلف حادث وان اريد به الوجود الحادث فنحن انما نتكلم فيه
فان قلت كيف يعقل وجود الحقيقة الحادثة قلت كما يعقل وجود
نور السراج في الجدار وليس من السراج شيء لان الذي منه في الجدار حادث
متقوم بالشعلة قيام صدور وقيامه ركنا يعني قيام تحقق والشعلة هي
الدخان المنفعل عن مس فعل النار والنار غيب لا يدرك انما ظهرت
باثر فعلها فان قلت ان تحقق لما ظهر في الجدار صح تقييده بالذوات المحققة
القائمة بنفسها قلت هذه الذوات القائمة بانفسها مثل الانسان
والجبل نسبتها في التحقق والثبات والتذوت الى امر الله الذي هو اثر فعله
اعني الحقيقة المحمدية الوجود المخلوق اولا والذوات الاولى التي يستمد
منها القلم والعقل كنسبة النور الذي ظهر من السراج على الجدار في التحقق و

الثبات والتذوت الا شعلة السراج التي هي الدخان المنفعل بالاستنارة
عن مس فعل النار حرفجرف وما تحققك وتذوتك واستقلالك بقوابلك
عند امر الله وتحققه وتذوته بفعل الله سبحانه الا كتحقق النور وتذوته
واستقلاله بالجدار وكيف فتنة عند شعلة السراج وتحققها وتذوتها بالفعل
النار فافهم ان كنت تفهم والا فامسك ولا تكذب بما لم تحط بعلمه ولما
يأتك تاويله فقد كشفت لك الحق الصريح لانا لبحث في الموضوع والمحمول
فلا تغفل عن مقصد فانه لا انتكلم على الوجود الحق الا على جهة التنزيه
واذا وجهه واصف بصفة الحدوث قلت هذا لا يجوز لانه يلزم منه الحدوث
واعلم ان الناس اختلفوا في الموجود كزيد وعمرو والفلك والماء والشجر
وما اشبه ذلك هل هو بسيط ام مركب ام بسيط كالمركب ام مركب كالبسيط فمن
قال انه بسيط قال انه شيء واحد لذاته وان كان فيه لطيف وكثيف
فانما هو كنور السراج وكثافة النور ولو كان مؤلفا لتثليثة في ذاته او مختلفا
لما ظهرت فيه الوحدة ولما كان دليلا على الواحد تعالى ولانه اثر والاثر
يشابه صفة مؤثره التي عنها حدث ولا شك ان مؤثره ومدلوله واحد
بسيط فيكون بسيطا وانما تكثر لظاهر التكثر عوارضه وهذا باطل وادلتهم طولها
يطول الكلام بردها وبيان ما فيها محتمل فان عرض في المتن ما يدل عليها ذكرنا
ها ان شاء الله تعالى وهؤلاء منهم من يقول هو وجود ومنهم من يقول هو
ماهية ومن قال انه مركب قال ان كل شيء مخلوق لابد وان يكون له اعتبار
من ربه وهو وجوده واعتبار من نفسه وهو ماهيته وهما متغايران وقد
اخبر تعالى انه في ذلك بقوله ومن كل شيء خلقنا زوجين وقال الرضا ع
ان الله تعالى لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته دون غيره للذي اراد من الدلالة
عليه واستشهد بالاية ولذا قالوا كل ممكن زوج تركيبي وهذا هو الحق
الذي يشهد به النقل والعقل وسنأتي بيانه ان شاء الله تعالى ومن قال انه
بسيط كالمركب منهم من قال انه وجود وقع الصنع عليه والماهية ليست
مجعولة اصلا او ليست مجعولة بنفسها بل بجعل الوجود او ليست مجعولة

مجعولة في الاعيان او انها فائضة من ذاته تعالى بغير توسط جعل ولا ارادة
ولا اختيار بل بالايجاب المحض او ليست مجعولة وانما هي صور علمية للاسماء
الالهية لا تتأخر لها عن الحق تعالى الا بالذات او ليست مجعولة بل فائضة
من ذاته بغير طلب منها اليه لا بالايجاب المحض او فائضة فيطلب منها
بلسان استعدادها وانها من مقتضيات الذات ومقتضى الذات لا
يتخلف عنها واشباه هذه الاقوال وكل من قال بواحد من هذه الاحتمالات
جعل الشيء هو الوجود والماهية متحدة به في الخارج صادق عليه مستمسكة
فيه وان تغايرا في الذهن كما يراه المصنف وان الماهية لاحقة له في شيئيته
بالذات وان كانت سابقة عليه لكونها غير مجعولة فحق الحقيقة هي خارجة
عن مفهومه وان كانت متقومة له في الظهور كما يراه الاخر وبعضهم قال
الشيء هو الماهية وجعلها اولا وبالذات وجعل الوجود ثانيا وبالعرض لكن
الشيء والوجود عرض او عارض على الاحتمالين وبعضهم قال الشيء هو الوجود
والماهية عرضت للوجود كالاحتمال الثاني وهذا الوجود هو بعينه وجود الحق
سبحانه والمصنف شارك لهم وبعض هؤلاء قال هذا الوجود وجود مشيته
الله لا وجود الله ولا وجود محدث كما يقوله جزء ابن عمر وفي كل هذه الاقوال
المتكثرة المختلطة الشيء عندهم واحد الا ان الماهية او الوجود على ذلك القول
لازم له لزوم الاخر له كالمركب فالشيء المخلوق بسيط كالمركب لاجل ملازمة
الاخر له ولحوق بعض الاحكام له باضافة اللازم وما حكيناه عنهم فيه
تسامح في التفصيل لعدم فائدة الاستقصاء واستلزام التطويل وانما
ذكرت بعض اقوالهم لتنتفع بالاطلاع عليها فيما بعد ومن قال انه مركب كالبسيط
قال ان اول فاتق اجزاءه لا تتجزأ الى الشيء منها فهو مركب منها الا انها
ليست مختلفة لتتحقق فيه ما يترتب على المركب من الاشياء المختلفة فهو وان
كان مركبا بمعنى التأليف فهو كالبسيط والحاصل على المذهب الحق ان الشيء
وهو التركيب الحقيقي في كل مخلوق من العوالم الثلاثة اعني الجبروت الذي هو
عالم العقول والملكوت والملك يكون الوجود في كلها جزء الشيء والماهية

البسيط الاول لاجزاء الاخر فنقول انه الاصل في كل موجود فيه بوجود **اقول**
وما عداه كعكسه وظل وشبح فيبنى على احد وهو ليس بصحيح كما في آية بل كل موجود
فحقيقته مركبة من اصلين اولهما من فعل الله سبحانه وهو الوجود وثانيهما
من الموجود وهو الماهية التي هي انفعاله بفعل الفاعل لان المخلوق في على
مفعل فاعله كما مر وياتي في البيان بضبط العيان انشاء الله تعالى والظل والشبح
بمعنى واحد والعكس عينه وبينهما عموم وخصوص مطلق **قال** ثم نذكر
قواعد لطيفة ومباحث شريفة سنح لنا بفضل الله والالهام ومنها يتوقف
عليه معرفة المبدأ والمعاد وعلم النفس وحشرها الى الارواح والاجساد
وعلم النبوات والولايات وسر نزول الوحي والايات وعلم الملئكة والالهام
وعلاماتها والشياطين ووسواسها وشبهاتها واثبات عالم القبر والبرزخ
وكيفية علم الله بالكليات والجزئيات ومعرفة القضاء والقدر والقلم
واللوح واثبات المثل الافلاطونية ومسئلة اتحاد العقل بالمعقولات
واتحاد الحس بالمحسوسات **اقول** كيفية بدء العالم من العقل الى العقل و
منه الى الروح ومنه الى النفس ومنه الى الطبيعة ثم جوهر الهباء ثم المثال
ثم الفلك الاعلى ثم الكرسي ثم الافلاك السبعة ثم العناصر ثم المعادن ثم النبات
ثم الحيوانات وعلم المعاد من المعادن ثم النبات ثم الحيوانات على احد
الاحتمالين ثم الكون في الدنيا وما يجري فيها من التكاليف الوجودية والوجودية
التكليفية واحكام احوال الطورين ثم الممات ثم القبر والاحوال الى الحشر
فيما ذكره الشارح عليه وعلم النفس التي معرفتها معرفة الله والتي ترقى
الى اعلى الدرجات بتقدمها وتعديل احوالها بتوسطها بين طرفي حالها
وحشر النفس يوم النفخ الى الارواح او الاجساد على احد الرأيين من
الاسلاميين وعلى زعم على فرض مغايرة الروح للنفس فان الروح تطلق
تارة على العقل وتارة على النفس بمعنى حشر النفس الى الروح التي
هي العقل جميعا لان لكل روح ما بين النفختين مدة اربعمائة سنة تنجذب
الا بعضها من الصور وفيه ستة منازل لان لكل منزل يحل فيه من الروح التي

التي هي النفس وتفنى لما كان يقبضه ملك الموت ففي المنزل الاول يحل
فيه مثالها وفي الثاني زمنه وفي الثالث طبيعته وفي الرابع نفسها و
في الخامس روحها وفي السادس عقلها فاول نفخة الصعق الذي هو الجذب
يبدو بالمثال واول البعث يبدو بسوق العقل الى الروح والى النفس
وعلى نقل اهل الاسلام والى الطبايع والى المادة والى المثال والى الجسد
فتركيب العود كتركيب البدء كما بدأكم تعودون ومعرفة علم النبوات بانها
لطف واجب في الحكمة على الله مقرب من الطاعة مبعد من المعصية بحيث
لا يبلغ الى الالجاء ومعرفة الولايات كذلك لانها بدل النبوة ونائبتها هذا مما
يظهر من باب الاجمال ومعرفة نزول الوحي والايات انه ترجمة اوامر الله ونواهيه
والسنن الارادية وتفسير مطالبه من خلقه ففي الاشراقات الثالثية للجادات
الشرعية التكليفية والتكليفيات الايجادية ومعرفة علم الملئكة بانها الواح
افعاله وحملة اوامره ونواهيه كما قال امير المؤمنين عليه والقرآن هو قيمها
منه فخاطر عنها افعاله والعلامات التي سبحانه مايرى من فيض اركان عرش
في حقايقها من بواعث اوامره ونواهيه من محو واثبات وايجاد واعدام
وقبض وبسط وعلاماتها ما يجد المكلف في الواح وجدانه ما يطابق الشرع
لانه ترجمان وحي السر والوحي على ثلثة احوال وقع في القلب وكلام من بعض
الجمادات والنباتات والحيوانات وعلامات بدء الملئكة ومعرفة الشياطين
بانهم الواح السباب خذلانه وحرمانه ووسواسها بواعث نفسانية تكون
لها كالارواح تستند الى هوى النفوس الامارة بالسوء وشبهاتها ما توارده
على خواطر المكلف مما ينافي الحق من ابواب ما انست به اعتقاداته او مالت
اليه شهواتها او راحتها او في صورة النصح لها او في صورة حفظ دعواها
او تقويتها وما اشبه ذلك واثبات عالم القبر بما اخبر به الشارع عليه من كتابه
رومان فتان القبور ومنكر ونكير ومبشر وبشير وضغطة القبر وهول المطلع
وما اشبه ذلك والبرزخ وهو حالة ما بين الدنيا والاخرة من مقر الارواح
ما حضر الايمان الى الجنة بالمعرفة وزيادتهم في الجنة والاعياد وداور السلام

واهاليهم ومواضع حفرهم وما حفر الكفر والنفاق الا النار عند
مطلع الشمس وعند غروبها بمضوق الا برهوت في بئر برهوت من حضرموت
وما يجري على الارواح الا نقمة الصعق وعلى الاجساد وكذلك ومعرفة
كيفية علم الله بالكليات اسطا وجملا او بجليات الاشياء وهي العوالم
الكلية التي تحتها افراد واشخاص او الكليات المنتزعة كالطبيعية و
المنطقية والعقلية فان لها اثباتا ثابتة في الجانب الايسر من الاكوان
وهذه المسئلة قد هلك فيها اكثر الخلق فلا تجد الا مشبها ومنكرا الا من
قال بقول محمد واله صلى الله عليه واله لا تخطوا قدما الا بقولهم وقد
كتبت فيها رسالة للملا محسن التي وصفها لتعلم الاشراق علم الصدر ومنها ما
قال في ائمة الصدر عليهم فلا تجد شيئا من كلامي موافقا لما كتب لانه
تبع القوم فجرى عليه قول امير المؤمنين عليه ذهب من ذهب الى غيرنا
الى عيون كدرة يفرغ بعضها الى بعض وذهب من ذهب الينا الى
عيون صافية تجري بامر الله لا نفاد لها ولا انقطاع والحاصل الحق في هذه المسئلة
خلاف ما يعرف الاكثر وليس الخطب على من وجد وعرف ان العلم عين
المعلوم في الواجب والممكن والغيب والشهادة ومن لم يعرف هذا فلا
يصيب الحق في هذه المسئلة ابدا وبيانا بيان ذلك ان شاء الله ومعرفة
القضاء والقدر عند القوم ان القضاء حكم ازلي لا يتعلق به حكم
البداء وهو مقدم على القدر والقدر متفرع عليه ومتقدم على الفعل
هو متعلق المحو والاثبات ومن كشف عن حقايق معانيهما قالوا
وجد فيها دلائل التشبيه كما قال جعفر بن محمد عليهما السلام فيما رواه الشيخ
في المصباح في الدعاء بعد الوتيرة بدت قدرتك يا الهي ولم تبد هيئته
فشبهوك يا سيدي واتخذوا بعض اياتك اربابا الهي فمن ثم لم يعرفوك
ع وما يدل على التشبيه قولهم على ان القدر سابق على الفعل كما هو
شان الحادث يقدر ثم يفعل والحاصل ان القدر عندنا اهل العصمة عليهم
ومن ياتم بهم سابق على القضاء كما ذكر الكاظم عليه ومعناه ما ذكروه

ذكروه عليهم لا ما ذكره القوم لانه معنى غير مستقيم عند اهل الحق عليهم
وانما معناه عندهم كما قال في الوافي واما في الاخبار فالقضاء يتبع
الحكم والايجاب فيتأخر عن القدر اتفق والحق ان الفعل الاختياري
ان متعلق به لتكون الموجود فهو المشية وبالعين الماهية المنوعية
فهو الارادة وبحدود المصنوع الهندسية كالطول والعرض والبقاء
والاجل وما اشبه ذلك فهو القدر وبا تمام المصنوع فهو القضاء و
باظهاره وشروح العلل ومبين الاسباب فهو الامضاء ومعرفة القلم
وهو ملك يستمد من الدواة وهو ملك تؤدي الى اللوح وهو ملك
فالقلم هو العقل الكلي واللوح هو النفس الكلية والمثل النورية
الافلاطونية بضم الميم والثاء وهي صور الاشياء وذهب بعضهم الى
ان افلاطون اثبت صور الاشياء التي هي وجوداتها وحقايقها في
ذات المبدء الفياض وهي بداياتها لها في ذات الحق عز وجل وعبارة
القوم تطابق هذا المعنى فانهم اثبتوا لكل الاشياء في ذاته نقشا بجوهر
منها في ذاته قال الملا محسن في رسالته ان للاشياء كلها حصولا لذاته
سبحانه بعد مرتبة علمه بذاته بعدية بالذات والرتبة من غير لزوم كثرة
في ذاته بسبب تكثرها لوقوعها على الترتيب الذي يرجع الكثرة الى وحدة
وقال في الكلمات المكنونة في ذكر وجود العالم قال فان الكون كان
كامنا فيه معدوم العين ولكنه مستعد لذلك الكون بالامر ولما امر
تعلقت ارادة الموجد بذلك واتصل في رأي العين امره به ظهر الكون
الكامن فيه بالقوة الى الفعل فالمظهر لكونه الحق والكائن ذاته
القابل للكون فلولا قبوله واستعداده للكون لما كان فما كونه الا
عينه الثابتة في العلم لاستعداده الذاتي الغير المجعول له عينه عقلا و
قابلية للكون وصلاحيته لسماع قول كن واهليته لقبول الامتثال
فما وجده الا هو ولكن بالحق وفيه او تقول ذات الاسم الباطن هو
بعينه ذات الاسم الظاهر والقابل بعينه هو الفاعل فالعين الغير

الصنع

المجعولة عينه نفوذا لفعل والقبول له بدأ وهو الفاعل بالحديد به والقابل بالاخرى والذات واحدة والكثرة للقوشى فصح انه ما اوجد شيئا الا بنفسه وليس الا ظهوره اظهر وكذلك قال الفارابي ان قال ويجد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة وامثال هذا من عباراتهم واما من عرف مراد افلاطون فانه يعلم انه يريد بالذي فيه المثل هو العنصر الاصح الذي منه خلقت الاشياء لانه يريد مراد مشايخه وهم ياخذون الحكمة عن الانبياء عليهم السلام غالبا وربما يقولون ذات الله ويريدون ذاته ولا اله المطلق عليهم بمعنى الفاذات لكم نسبها اليه تشريفا كما قال تعالى ونفخت فيه من روحي وقول علي عليه السلام في وصف انفسهم الشريفة قال المفعول منه بدئت وعنه وعت واليه ولت فاشارت دعودها اليها وا كملت وشا بعه ومنها بدئت الموجودات واليها تعود بالكمال في ذات الله العليا وشجرة طوبى وسدرة المنتهى وجنة المأوى ومن ثم فانلم يشق ومن جهلها ضل سعيه وغوى الحديث والاخبار بظاهرها مختلفة في المراد من ذلك الاصل واختلفت العلماء فيه فقيل هو الماء الذي جعل منه كل شيء حي وقيل هو الوجود وقيل هو العقل وقيل هو العرش وقيل هو اللوح ويمكن الجمع بينها فمن قال هو الوجود فمراده منه الهيولى كما قررناه ومن قال هو الماء فاهل الظاهر على ظاهرهم واهل الباطن يأولونه بالوجود واهل التأويل يأولونه بالهيولى لقبولها ما لا يتناهى من الصور ومن قال هو العقل اراد بانه فيه معاني الاشياء المجردة عن المادة الزمانية والمادة العنصرية والصورة الانسية والنفسية والمثالية ومن قال هو العرش اراد ان فيه مثال كل شيء كما ورد عنهم عليهم السلام مثل ما روي في تجنب المخلوقات من الصادق عليه السلام قال ما من شيء من الا وله مثال في العرش فاذا اشتغل بالركوع والسجود فعل مثاله مثل ذلك فعند ذلك الملائكة يصلون عليه ويستغفرون له فاذا اشتغل العبد بالمعصية اوحى الله تعالى على مثاله ستر لئلا تطلع الملائكة عليه وهذا تأويل قوله

قوله عليه السلام يا من اظهر الجميل وستر القبيح الخ وفي خطبة البيان قال عليه السلام قال تعالى رفيع الدرجات ذو العرش وفي العرش مثل ما خلق الله في البر والبحر وذلك تفسير قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه الخ ومن قال انه اللوح اراد النفس الكلية التي هي محل الخلق الثاني والعقل الاول ومعرفة مسئلة اتحاد العاقل بالمعقول على ما ياتي من طريقة المصنف من القول بوحدة الوجود والتزم لتصحيح هذه القاعدة من الفساد ما لزمه بما فيه من فساد الاعتقاد والتجاوز في التحقيق بما لا يليق بمثله وسياتي ان شاء الله تعالى بيان بطلان جميع ما اعتمد عليه وبيان قبح ما التزمه مثل اتحاد الفاعل والمفعول والعلة والمعلول وما اشبه ذلك اما اتحاد العقل بالمعقول على معنى انه كتاب معنوي كالكتاب معاني والمعقولات حروفه وكلماته ونعني بالعقل هنا التعقل الذي هو وجه العقل الذي هو القلب فالقلب في الصدر يعني متعلقه الجسم الصنوبري تعلق تدبير وهو العقل واما العقل الذي هو التعقل فمتعلق بالدماغ لذلك فهو كالراس من الجسد بالنسبة الى القلب ونريد به محل انتزاع المعاني لا القوة المنتزعة ومعرفة اتحاد الحس بالمحسوس مذهب المصنف فيه مثل اتحاد العاقل بالمعقول بناء على اصله والكلام فيه كالكلام فيما قبله والاتحاد عندنا في الحس الذي هو المرآة لا القوة المدركة

قال ومسئلة ان البسيط كالعقل وما فوقه كل الموجودات وان الوجود كله مع تباين انواعه وافراده ماهية واحدة وتخالف اجناسه وفصوله لها حد وحقيقة جوهر واحد له هوية واحدة ذات مقامات ودرجات عالية ونازلة الا عن ذلك من المسائل التي تتوحد باستخراجها وتفردنا باستنباطها ما قررناه في الكتب والرسائل تقربا وتوسلا الى مبدئ المبادي واول الاوائل اقول يريد بما فوق العقل هو المعبود بالحق عز وجل كما هو المعروف من كلامهم لقولهم انه صادر عنه بذاته من ذاته ولم يخلق شيئا قبله والمعروف من مذهب اهل البيت عليهم السلام كما هو صريح احاديثهم بلا تعارض ويدل عليه كتاب الله والعقل المستنير بنور آل محمد عليهم السلام ان فوق العقل الارض الميتة

وارض الجرز وهو ارض القابليات والزيت الذي يكاد يضيء ولو لم تمسسه
نار وفوق هذا الماء الذي جعل الله منه كل شيء حي وهو الوجود المنبسط الذي يفعل
الله به لا واسطة وهو العنصر الذي عند اهل طريقتنا فيه مثل الاشياء
على احتمال وعلى احتمال آخر العنصر الذي فيه المثل هو ارض الجرز ويرجع
الاحتمالين الى ذلك المثل حصص الهيولى والمواد وفعليته هو الماء و
الوجود وحصص الصور والفصول وهو الزيت وارض الجرز والحاصل ان
المراد بالعنصر هو الدواة وهو المفعول او القابل والقلم الذي هو العقل
على الاصح يستمد من الدواة ويؤدي الى اللوح بواسطة الرقايق الروحانية التي
هي بمنزلة المضيع في تركيب جسد الانسان وفيه مشيئة الدال التي هي فعله والرحمة
الذي هو وقته والامكان الذي هو مكانه وهو العمق الاكبر وهذه الثلثة هي
الوجود الراجح والماء وارض الجرز يجوز ان يقال انها من الوجود الراجح وانها
من الوجود المقيد فما فوق العقل حيث والله من ورائهم محيط وكلها مخلوقة
لله تعالى بفعله ومراد المصنف ان العقل بسيط وما فوقه بسيط وهو ان الله
وكل بسيط الحقيقة فهو كل الموجودات وهذا باطل اما اولا فلان العقل ليس
بسيط الحقيقة الا بالاضافة الى ما دونه من عالم الملك وانما توهموا انه بسيط
من كلام اوائل الحكماء لانهم كانوا يتلقون الحكمة من الانبياء عليهم وقد استنبط
الحكيم البالغ بعد الحكم فيقع الخطاء في استنباطهم ولكتبوا كتبهم بالسريانية ولما
عربت وقع بعض الغلط في التعريب وفي فهم كلام المشايخ فاذا قالوا هذا
العقل مجرد يريدون انه مجرد عن المادة العنصرية والمدة الزمانية والصورة
الجسمية النفسانية والمثالية والذين من بعدهم وقالوا ان العقل مجرد وبسيط الحقيقة
كما يطلق على الحق تعالى لان المخلوق مؤلف لابد له من اعتبارين اعتبار
من ربه وهو الوجود وهو مادته واعتبار من نفسه وهو ماهيته وهو الصورة
وذلك لان كل ممكن زوج تركيبي فليس شيء ببسيط الحقيقة الا الله سبحانه و
كيف يقال انه بسيط وخالقه اخبر بانه مركب في قوله تعالى مثل نوره كمشكوة
فيها مصباح الاية الى ان قال ولو لم تمسسه نار فشبه نوره الذي هو العقل على ما

على ما دلت عليه الروايات بقريك وتعريفه بالمصباح المركب من دهن ونار
وقوله كل الاشياء غير صحيح لان البسيط الحق ليس معه في ازله الذي هو كونه
البسيط الحق شيء فلا يكون كل الاشياء من ليس معه شيء ولا يكون من معه شيء بسيطا
حقا وقد تقدم بيان بطلان هذه الدعوى في محله ان شاء الله تعالى واما العقل
فليس ببسيط وفوقه اشياء غير المعبود بالحق وليس ببسيط الحقيقة كل الاشياء
لان السلب ظاهر تنافي ثبته كل وتنافي وجود المغاير لان وجود الجزء ان كان جزءا
فالسلب ظاهر والا فلا جزء وهذا حكم يصدق في نفس الامر وفي الاعتبار والفرض
لا ينبغي ان الفرض والاعتبار خلق الله وعباده من الموجودات الخارجية
الدهرية او الزمانية وقوله ان الوجود كله مع تباين انواعه المقول هويته واحدة
هذا على ظاهر اطلاقه ليس بصحيح لان صحة كلامه مبنية على كون المراد من الوجود
هنا الوجود المطلق الذي هو الواجب والحادث حقيقة واحدة فان في الحادث
واجب والحدود الحادثة هو هويته لاحقة للرتبة فهذا هويته واحدة ولا شك
في بطلان هذا القول وقد تقدم بيان بطلانه وبطلان ما استدل به المصنف
من المقدمات ان شاء الله تعالى واما قوله ذات مقامات ودرجات عالية
فيعني ان كان تنزلاته بذاته انقلب عن حقيقته لان التنزلات يلزمها التعينات
المتعددة المختلفة وهي يلزمها التقييدات المعينة كالرتبة والجهة والكم والكيف
والوقت والمكان والوضع وما يلحق بها من المتممات لماهيته كل تنزل ورتبة
من اركان ذات الشيء لان لها حدود وماهيته وانيتها لا تعقل الشيء هويته
بدونها اذا تنزل فان تنزل بذاته تبدلت تلك المشخصات فلا يكون هو اياه
فان الفصول اذا تبدلت تبدلت الانواع واختلفت اذ لا يتميز النابح
من الناهق الا بالفصول التي هي المشخصات المذكورة وهي في الجنس واحد
مثاله في الالفاظ قمر وقرم ومرق ومقر ورمق ورقم فان المادة في
الجنس واحدة ولما قلب الكلمة تغير المعنى تغيرا عظيما ولم يختلف فيه الا
الوضع وكذا قرر قم في الكم الذي هو القلة والكثرة والحاصل انك اذا اخذت
حصة من الحيوان صح لما ثلث من انواع الحيوانات باختلاف الفصول

فكذلك الوجود لو تنزل بذاته لم يكن اياه وان كانت تنزلاته بجملتها هي ها
التي هي اعقابه وآثاره اعقابه لم تكن هذه الكثرات هوية واحدة فافهم و
يا تمة تتمة البيان ان شاء الله فقال **وقوله** توسط الى مبدء المبادي واول
الاوائل ان اراد به التعبير للتفهيم على جهة المجاز فلا باس الا انه قد يحصل
به لبس على كثير من الناظرين في كلامهم لانهم لا يفهمون منه الا الحقيقة وان
اراد به الحقيقة منعه قوله تعالى لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد فان مبدء
المبادي منا وللمبادي رتبة المبدئية او تحد بها على راي المصنف من الحاق و
المتضايفين على اي معنى فرض في المبدء وكذلك اول الاوائل واشباهه على
هذا وشبهه ليعلم مذهبه لان مذهب ذلك ولو كان القائل لهذا الكلام مثله
انا لم يعترض علي لاني لا ادري هذا الراي وانما اقول كما قال امير المؤمنين عليه السلام
انتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله فيحمل كلامي اما على المجاز او على
ان مراده بمبدء المبادي واول الاوائل المخلوق الاول **قال** وعلومنا هذه
ليست من المجادلات الكلامية ولا من التقليدات العامية ولا من الانظار
الحكمية البحثية والمغالطات النفسية ولا من التخيلات الصوفية بل هي من البرهانات
الكشفية التي تشهد بصحتها كتاب الله وسنة نبيه واحاديث اهل بيت النبوة
والولاية والحكمة سلام الله عليه وعليهم اجمعين وجعلت هذه الرسالة مطوية
على فاتحة وموقفين كل منها مشتمل على مشاعر نسبتها لها المناسبة بين الظهور
والنكل هو العلق والستر مستعينا بالله ومستمدا من اهل ملكوته **اقول** كلام
هذا ذكره سابقا وهذه الدعوى انا احب ان تعرضها على عقلك واياك ان
تنظر من قال فتقول في نفسك هذا فاضل العصر وواحد الدهر كيف يجوز ان
تقع منه مثل هذه الاغلاط والهفوات البينة فتكابر عقلك حتى يدعوك
الى ان التاويل ما قال وتصحيحه وان لم يدل عليه كلامه بل تنظر الى ما قال وانا اذكر
لك الآن قوله الآتي قال فانك اذا فرضت بسيطا هو ج مثلا وقلت ج
ليس ب بحقيقته انه ج ان كانت بعينها حيثية انه ليس ب حتى تكون ذاته
بذاته مصداقا لهذا السلب فيكون الايجاب والسلب شيئا واحدا ولزم ان يكون

يكون كل من عقل الانسان عقل ليس بفرس به فيكون نفس عقل الانسان
نفس عقل ليس بفرس لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك وظهر وتحقق
ان موضوع الحيثية مغاير لموضوع انه ليس ب ولو بحسب الذهن فعلم ان
كل موجود سلب عنه امر وجودي فهو ليس ببسيط الحقيقة بل ذاته مركبة
من حيثيتين حيثية بها هو كذا وحيثية بها هو ليس كذا فبعكس النقيض كل بسيط
الحقيقة هو كل الاشياء والمتقدم في سلك هذا بل كلامه هذا من البراهين
التي يشهد لها الكتاب والسنة واحاديث الائمة عليهم السلام من الانظار الحكمية
البحثية فان الانظار الحكمية البحثية وكل رسالته من هذا القبيل الذي نفاه
وانتفاه **ثم اقول** في بعض نقض كلامه هذا بسيط الحقيقة هو الذي فرض
معه شيء غيره ولم ينف عنه لئلا تتركب حقيقته من الاثبات والنفي ام
هو الذي لم ينف عنه شيء لانه لم يكن معه شيء في رتبته فان كان بسيط
الحقيقة هو الذي معه شيء غيره ولم ينف عنه فهذا مركب وان نفي عنه فذلك
الغير لم يكن ذلك البسيط كل شيء اذ لا شيء الا النفي فيتركب من الاثبات
والنفي وان كان هو الذي لم ينف عنه شيء لعدم وجود شيء في رتبته فهذا البسيط
الحقيقة ولكن اي شيء يكون هو كل هذه الاشياء وكلها صنعه منها ما كان و
منها ما سيكون ومنها ما لا يكون وان كان ممكنا ومنها حق ومنها باطل و
منها طيب ومنها خبيث وكل شيء من هذه انما هو شيء بما هو هو من طيب
وخبث وحق وباطل وكون وعدم فمع قوله بعكس النقيض هو كل ما
كونه وكل حسن وكل قبيح وايضا النفي لا يكون فهذا الثابت الا اذا
فهذا الاثبات الذي هو الايجاد ليتحقق التركيب في الحقيقة لا النفي الذي
هو النفي شيء ليتميز آخر عند المميز كما في الصفات السلبية ولذا قال امير
المؤمنين عليه السلام كمال محو الموهوم وصحو المعلوم فافهم ويأتي تمامه ان شاء الله
تعالى كمال البيان في محله فعكس الذي ذكره مبني على ما نفاه من التقليدات
والمغالطات والتخيلات والمصنف كان حيا من الاشياء بجمع الاجزاء
والآن هو ميت متفرق الاجزاء فيدخل باحواله المتغيرة في تلك فان

الاشياء

مثل التغيرات بامواج البحر بالنسبة الى البحر لكان يحدد فيه فكل التغيرات
من الاشياء حال تغيراتها وانما هي شيء على اي تغيرات فان جعلها موهومة
فكل محدث موهوم هو وما يحق هو به من الوجود وما كلامه الا كما ذكره
ابن عربي في الفصوص في قوله فلولاه ولولانا لما كان الذي كانا
الى ان قال وعند خلقه منه نكون روحا وريحانا فاعطيناه ما يبدو
به فينا واعطانا على ان معنى كونه كل الاشياء يرجع الى احد امرين
اما ان يكون هو كل الاشياء من حيث عينه بما فيها من نقائص الامكان
لان هذه النقائص ايضا من الاشياء واما ان يكون كل الاشياء لا
من حيث الاشياء او من حيث لا اشياء ولا مغاير بوجه ما ولا يعلم
سبحانه شيئا سواه وكلاهما ظاهر فيبطل المعنى على الاولين والمعنى
على الثالث وليس هذا موضع الكلام على ما ذكره وانما ذكرناه على
قولنا ان ما يذكره يشهد له الكتاب والسنة وليس من الانظار الحكمية
البحثية ثم انظر فيما ذكرته لا على العقليين يشهد الكتاب والسنة
واحاديثهم عليهم **وقوله** لمناسبته بين القمور والظاهر المقول هو المعنى
والمستور في معنى الاشارة **وقوله** مستمدا من اهل ملكوته الملكوت مبالغة
في الملك وهو عند العرفا يستعملونه غالبا في عالم النفوس واما الجبروت
فالاكثرون يطلقونه على عالم العقول وبعضهم يطلقه على مجموع الملك
والملكوت ومنهم من يعكس فيجعل الملكوت اعلى من الجبروت ويستعمل
الملكوت كثيرا في القران والاخبار على باطن الشيء الذي به قوامه والمراد
به هنا عند المصنف العقل الفعال يعني به الحق المخلوق به وبما في
انه والى الكلام فيه في محله زيادة على ما تقدم **قال** الفاتحة في تحقيق
مفهوم الوجود واحكام واثبات حقيقته واحواله وفيه مشاعر **اقول**
يريد بمفهوم الوجود ما هو اعم من الاصطلاحي يعني معلوميته بما ذكر من
بيانه بانه حقيقة كل شيء وانه ليس المراد به الامر الانتزاعي الذهني وما
ذلك وعلى هذا المعنى يراد بالمفهوم هو المعنى الخارجي وباحكامه مثل قوله

قوله انه حقيقة كل شيء وما اشبه ذلك من كونه منبسطا على جميع الحقائق مع
توحده في نفسه من غير لزوم كثرة في ذاته وباثبات حقيقته مثل قوله لو لم
يكن الوجود موجودا لم يكن شيء من الاشياء موجودا وباحواله مثل كيفية
شموله للاشياء ويأتي الكلام فيها ان شاء الله تعالى **قال** المشعر الاول
في بيان انه غني عن التعريف انية الوجود اجلى الاشياء حضورا وكشفا
وماهيته اخفاها تصورا واكتناها ومفهومه اغنى الاشياء عن التعريف
ظهورا ووضوحا واعمها شمولا وهويته اخص الخواص تعينا وتشخصا
اذ به يتشخص كل متشخص ويتعين كل متعين متشخص وهو متشخص بذاته
متعين بنفسه كما ستعلم **اقول** الانية للشيء حقيقته بلحاظ كونه ثابتا
متحققا فهو اجلى الاشياء يعني انه ابينها واظهرها حضورا وكشفا لان الحضور
والكشف انما هو بالموجودية التي هي اثر الوجود وماهية الشيء ما به يجاب
عن السؤال بما هو من حقيقته اما جزئه الحقيقي او بحقيقته المعلومة بالبداهة
فماهية الوجود التي هي كنهه وحقيقته المستقل عنها اخفى الاشياء وابعدها
عن العقول والافهام تصورا واكتناها لان الشيء اذا اردت تصوره
لا بد ان يتوجه عقلك وحينئذ لك الجهة التي يحل فيها ورتبته من الوجود
وتمثل هيئته التي بها امتيازه عن غيره فاذا كان الشيء هو الوجود فاذ ذاك
وعقلك وتوجهه والجهة والرتبة والتمثل والهيئة والامتياز والغير و
ما اشبه ذلك ليست غير الوجود فاي شيء تطلب فهو الطالب والمطلوب
والطلب ومفهوم الشيء ما يفهم من اطلاق لفظه اسمه خاصة باعتبار دلالة
مادته وهيئته الموضوعين بازاء معناه الذهني الانتزاعي المراعاة المطابقة
لمعناه الخارجي الذي لاجله التأليف ولاجله الوضع وقد يستعمل في المعنى
الذي وضع اللفظ بازائه وهو مراده هنا فمفهومه اغنى الاشياء عن التعريف
لان كل ما سواه لا يظهر الا به ولا يتضح الا به واعمها شمولا لان كل شيء
ان كان موجودا فهو شيء وان لم يكن موجودا فليس شيئا فمفهومه اعمها اي
للاشياء شمولا انما يصح على قولنا بان كل شيء موجود واما على قوله بان الشيء

المشعر الاول

اعم الوجود بكون الشيء اعم من الوجود شمولا وهويته هي حقيقته المشار
اليها بهاء التبيينية الدالة باصل الوضع على تبيين الثابت وبالواو
الدالة على الغيبة عن الحواس فهوية الشيء وحقيقته المميزة بالاشارة التي
هوية الوجود اخفى الخواص تعينا وتشخصا لان تعينه وتشخصه من ذاته
بمعنى ان تعينه وتشخصه ليس من غيره وتعين غيره وتشخصه منه وهو
قول المصنف اذ به يتشخص كل متشخص ويتعين كل متعين لان التشخص
والتعين قوة ظهور المتشخص والمتعين وشدته وهما متقابلان للخفاء
والضعف اللذين سرهما الفقد والعدم وهذا ظاهر وفي ذكره الانية
والماهية والكنه بعنوان المغايرة فيه نظر الا انه لا فائدة كثيرة في بيان
ذلك **قال** واما انه لا يمكن تعريفه فلان التعريف انما يكون بالحد
والرسم ولا يمكن تعريفه بالحد حيث لا جنس له فلا فصل له فلا حد له ولا
بالرسم اذ لا يمكن ادراكه بما هو اظهر منه واشهر ولا بصورة مساوية له فمن
رام تعريفه فقد اخطأ اذ قد عرفه بما هو اخفى اللهم الا ان يريد تبديلها
واخطر اباله وبالجملة تعريفا لفظيا **اقول** يريد بقوله انه لا يمكن
تعريفه لما يلزم من ذلك فان ما يعرف به الوجود ان كان وجودا لزم تعريف
الشيء بما لا يعرف الا به او تعريفه بنفسه فيلزم الدور وان كان غير وجود
لزم تعريف الشيء بما ينافيه فيكون سترا له لا كشفا له فلا يكون تعريفه
ممكنا ولان التعريف ان كان بالحد تاما او ناقصا لابد فيه من الجامع و
هو الجنس قريبا او بعيدا فلا فيكون جامعا له ولغيره ولا شيء غير الوجود
يدخل معه ولا يدخل فيه مع غيره الا العدم ولا يجمع المتنافيين جامع
والفصل المانع موقوف على وجود الجامع وكذا تعريفه بصورة مساوية
له فان حصول الصورة المساوية له موقوف على ثبوت غيره الا ان يعرف
بعض مظاهره ببعض لاجل التنبيه كما قال تعريفا لفظيا **واعلم** ان
المصنف يريد من الوجود معنى غير ما يريده اكثر الباحثين عنه لانه يريد
به الوجود المطلق الصادق على الواجب والحادث صدقا حقيقيا

حقيقيا ذاتيا وهو حقيقة واحدة وكلامنا في الوجود الحادث وان
الوجود المطلق بالمعنى الذي عناه باطل ونحن نلاحظ في الكلام على
كلامه ما يصح عندنا فيقولونه لفظا وقد يخالفه لانه يعني بهذه الكائنات
الواجب عز وجل ومع هذا ففي مباحث لتعقيده على ما نفاه سابقا
من الانظار الحكمية الجنبية التي نفاها مرتين ولم يخرج منها طرفة عين
وانما يتحقق فيما قالوه بما قالوه فانه يتحقق في تصحيح احكام القضايا من
حمل موضوعا تماما فيها لم يثبت موضوعا او محمولا الا في الاعتبار الذي هو
ليس شيئا الا في الذهن وان ما في الذهن ليس منتزعا من خارج بل هو ايجاد
ذهني مستقل فيحمل بزعمه على الممتنع والحمل لا يصح الا على موجود ودعوى
وجوده في الذهن تكذب القضية لانه ان وجد في الذهن فليس ممتنعا
بل هو ممكن فاذا قيل مثلا شريك الباري ممتنع ان كان موجودا في الذهن
كذبت القضية وان لم يكن موجودا بطل الحمل وان كان باعتبار الخارج
في الامتناع فليس في الخارج ممتنع ولو سلم فيه امتناع لم يكن موضوعا
مع انا قد بيناه ان ما في الذهن لا يكون الا انتزاعيا وان الانتزاعي
ظل لا يتقوم الا بالذات في الخارج الذي هو ذو الظل فيكون الشريك
ممكنا ولو سلمنا ان ما في الذهن مستقل فهو ممكن لا ممتنع وكذا الحمل ما هو
اعتباري عدمي على موجود ويرتبون عليه احكاما وجودية خارجية والحاصل
ان معرفة الله سبحانه ومعرفة الاشياء كما هي في اصل الشرع لا ينال شيء من ذلك
بالقوانين المنطقية لان المنطق مبني على مدارك عقولهم الا كتابته
وعلى ما يفهمون من دلالة الالفاظ والالفاظ وضعها الله سبحانه وتعالى
بعلمه كما اطلع عليه اهل العصمة عليهم السلام وقد جزؤوا اللغة على سبعين وجها و
اللغة التي بينها طولها الناس وبني عليها علم المنطق وجه واحد من
سبعين فكيف يكون عقل استمداركه على وجه واحد من سبعين يعرف
شيئا اصله مبني على سبعين وجها ويتوقف على ما يصدق مقالة هذا الكلام
انشاء الله تعالى فاول ما يرد على تعريف الوجود انه اذا كان كل وجود

٢ المحمول تماما

وماهية شيئا واحدا في الخارج عند المصنف وان تغايرا في الذهن
وقد قال ان تصور الشيء مطلقا عبارة عن حصول معناه في النفس
مطابقا لما في العين ويراد من حصول معناه ان حقيقته تكون في
الذهن معراة عن العوارض الخارجية وما العوارض الخارجية على ما
حققناه وسنذكره انشاء الله تعالى الا الماهية او متممها فلم يبق
من الشيء بعد العوارض الخارجية الا حقيقته دون الوجود لانه حقيقة
كل شيء فاذا جاز نقل الماهية الخارجية الى الذهن بعد طرح عوارضها
الخارجية مع ان الذهن ووجوده مغاير لها جاز نقل الوجود اليه بعد
طرح ما يعرض له خارجا لحقيقته مع ان الذهن ووجوده جزء مغاير له
كما اشرنا اليه وسنشير ويجري عليه ما يجري على غيره لوجود الجنس والفصل المتعدد
انواعه واما على ما مر من الوجود الذهني بانه انتزاعي ظاهر فانه نحو
من الماهية كما فيه من الوجود فكما فيه حكم غيره فيه ثم اذا كان عنده
الوجود حقيقة كل شيء وهو حقيقة واحدة وعندنا كذا الاشياء يجوز
تعريفها ولا شك ان المعرف حصة من تلك الحقيقة فيلزم تعريف
الحق تعالى بالحد والرسم فان قال النقوش الكثيرة حادثة قيل له ان
كانت بعينها هي الوحدة البسيطة بغير حيث وقع التحديد وان كانت من
حيث الوحدة البسيطة فليس الوجود من هذه الحيثية لم يكن كل الاشياء
والعوارض الموجبة للكثرة من الاشياء وان كانت لاحقة للمراتب
والا كانت الوحدة من حيث هي وحدة كثرة والكثرة من حيث كثرة
وحدة وتعدد الاعتبارات انما تجري على مختلف الجهات والاحوال وقوله
انه شامل للاشياء وشمولا لا يعرفه الا العلماء الراسخون مصرح بانها
غيره وذلك مناف لكونه كل الاشياء فان ابان التنزلات والكثرات
والمراتب من الحقيقة وفصلها عنها وميزها باي اعتبار صح الشمول
ووقع التحديد وان جعلها اعداما بطل السريان والشمول والكلية
المدعاة والاعتبارات ان حكم عليها بالعدم بطل الشمول والكلية

والكلية وان حكم بالوجود وقع التحديد فتفهم هذه العبارات ومعانيها فانه لم
يكن فيها شيء من دليل المجادلة بالتي هي احسن كما هو مقرر في علم المنطق وما
يشهد لان المطالب الالهية والمعارف الربانية لا تدرك بدليل المجادلة بالتي
هي احسن وانما تدرك وتعرف بدليل الحكمة وهو هذا الذي شرع فيما كتبت
لك فانك اذا نظرت في كلام ائمة الهدى عليهم السلام وجدته من نمط ما كتبت
لك لا نمط ما كتب المصنف بل لا يكاد يوجد حرف في احاديثهم من نمط كلام
المصنف وانما هو على نمط ما كتبت لك لانه من دليل الحكمة والله سبحانه جعل
الادلة ثلاثة فقال ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم
بالتي هي احسن فدليل الحكمة الة المعارف الحقيقية كما تسمع من كلامي ودليل المجادلة
ما يذكرون في كتب علم الكلام من الحدود والبراهين والاقيسة وهي الة اسكات
الخصم واستنباط الاحكام الشرعية الفرعية ودليل الموعظة الحسنة مثل
ان احتج عليك بان الائمة عليهم السلام علماء حكماء اتقياء ناصحون مؤيدون
من الله سبحانه فلا يقع منهم سهو ولا غفلة ولا جهل ولا يزيغون عن الصواب
فهم لذلك امر الله العباد باتباعهم والاخذ عنهم والرد اليهم فاراد عليهم
واوجب الله سبحانه لا يبيح العباد ترك شيء مما ذكرت لك في حقهم فان كنت
ممن يشهد بكل هذا وامثاله وتدين الله به في الدنيا والاخرة فلم تركت طريقتهم
والتشبه لهم وقد قالوا لو الحق الاطراف الذين لا يعرف الا اتبعين موقتنا
واتبعت غيرهم وتشبهت بهم في العبارات وان كنت تزعم انما اقول الا
بقولهم ولكن هذا لا يصدق الا بالفعل لا بالقول فقد ورد عنهم عليهم السلام
ان كل ذي يقين فانه يرى يقينه في عمله فان قطعت وتيقنت ان الحق لهم
ومعهم وفيهم ولهم والنجاة في اتباعهم والتشبه بسيرتهم وجدناك في الاعتقاد
والتعبير عن ذلك الاعتقاد متبعا لهم والا فلا ان كل ما قطعت اليه يتبعه
ولسان الحال اصدق من لسان المقال فاحتجاجي عليك لهذا النمط من دليل الموعظة
الحسنة ومنه قوله تعالى قل ارايتم ان كان من عند الله ثم كفرتم به من اضل ممن
هو في شقاق بعيد ولو كانت طريقة اهل علم الحكمة المعروفة والمنطق وامثالها

مما يوصل الى الحق من الطريق الاقرب لاستعلوه اهل البيت عليهم السلام
لانهم لا يجهلونه وانما عدلوا منه الى دليل الحكمة لكون ذلك كثير الاغلاط و
منشاء للشبه وصارفا للانظار عن الامور الوجدانية الى المفاهيم اللفظية
والتخيلية التي لا تغني من الحق شيئا ولو صح منها شيء اوصل الى الحق بالطريق
البعيدة المشتمل على الظلمات والشبهات فافهم فاني لمحت ما القيت اليك
والا فقد تركت مقتضى فطرتك الاولى التي فطرت عليها واخذت بمقتضى
الفطرة الثانية المكتسبة المغيرة لفطرة الله التي فطر الناس فان مقتضى
هذه الطينة المصنوعة بغير صنع الله اصلها تقليد المقلد لمن هو مقلد لمقلد
وهكذا كما قال امير المؤمنين عليه السلام ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة
يفرغ بعضها في بعض وذهب من ذهب الينا الى عيون صافية تجري بامر ربها
لا نفاد لها ولا [illegible] ولا نقول ان كلا يدعي وصلا بليلى وليلى لا تقر لهم بذاكا فاني
اقول اذا انبجست دموع في خدود تبين من بكى ممن تباكى ولقد رايت
في المنام علي بن محمد الهادي عليه وعلى ابائه وابنائه الطاهرين السلام وقد كنت
لجادلت مع بعض المشايخ في النهار فلما رايته شكوت له ما كان فقال عليه السلام
دعهم وامض فيما انت فيه ثم اخرج الي اثني عشر اجازة وقال هذه اجازاتنا
الاثنا عشر وانا اقول كما قال الله سبحانه ان افتريته فعلي اجرامي وانا بريء مما
تجرمون والحاصل انك اذا نظرت الى ما ذكرناه بقلب [illegible] وتدبرت لم تتحمل كلام
ائمة الهدى عليهم السلام مثل قول الرضا عليه السلام قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال
على ما هناك لا يعلم الا بما ههنا وقول الصادق عليه السلام العبودية جوهرة
كنهها الربوبية فما فقد في العبودية وجد في الربوبية وما خفي في الربوبية
اصيب في العبودية قال الله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم
حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد يعني موجود في
غيبتك في حضرتك [illegible] ونظرت الى زيد وجدت انه وجود وماهية وتعريف
حقيقته تعريف وجوده وماهيته وتعريفه عندك بالحد الحقيقي انه حيوان
ناطق فالحصة الحيوانية مادته وهي وجوده والحصة الناطقية صورته

صورته وهي ماهيته الاولى فزيد مركب من وجود وماهية اي من مادة وصورة
يعني حصة من الحيوان وحصة من الناطق وهذا المعنى هو المروي عن ائمتك
عليهم السلام فان كنت تعتقد فيهم انهم يعرفون الحكمة اخذتها عنهم نقية صافية
فان قلت اين ذلك من كلامهم فاقول ان فهم كلامهم على من لا ينظر الا في
قول الحكماء ولا يعرف الا اصطلاحهم صعب مستصعب ولكني اذكره لك
لكن اولا اعرف انه اذا قلت لك صفحة خاتم من فضة ان الفضة هي
مادة الخاتم واذا قلت علقت سريرا من الخشب ان الخشب هو المادة وضابطه
ان الذي تدخل عليه لفظة من هو المادة فاذا عرفت هذا قلت لك قال جعفر
بن محمد عليهما السلام ان الله خلق المؤمنين من نوره وصبغهم في رحمته فالمؤمن اخو
المؤمن لابيه وامه ابوه النور وامه الرحمة ثم استشهد عليه السلام بقول جده عليه السلام
فقال وهو قول امير المؤمنين عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله يعني
بنوره الذي خلق منه انتهى كلامه عليه السلام فقوله عليه السلام من نوره المراد بالنور
الذي خلق منه المؤمن هو الوجود لان لفظة من دخلت عليه فهو المادة ثم بينه
فقال يعني بنوره الذي خلق منه وهو حصة من الوجود وهو المادة وهي الحصة
من الحيوان وقوله عليه السلام وصبغهم في رحمته يريد به ما صورهم عليه من صورة
طاعته فان تصويره لهم بصورة طاعتهم له هو صبغه لهم في رحمته ولو كان المخلوق
كافرا او منافقا صبغه في غضبه وهو تصويره اياه بصورة معصيته وهذه
الصورة هي الماهية الاولى من الخلق الثاني وهي حصة من الناطقية الانسانية
للمؤمن وان كان كافرا او منافقا فحصته الناطقية شيطانية فالوجود هو
الطينة التي خلق منها كل شيء وقد اصطلحوا على تسميتها باعتبارات لتسهيل
لادراك المعنى واختصار التعبير فباعتبار كونها جزء المركب تسمى ركنا وباعتبار
ابتداء التركيب منها تسمى عنصرا وباعتبار انتهاء التحليل اليه تسمى استقصا و
باعتبار كونها قابلة للصور الغير المعينة تسمى هيولى وباعتبار قبولها للصورة
المعينة تسمى مادة وباعتبار كون المركب ماخوذا منها تسمى اصلا وباعتبار
كونها محلا للصور المعينة بالفعل تسمى موضوعا وهي في الحقيقة شيء واحد

وهي الطينة وهي الماء وهي الوجود والمراد هنا هو الوجود الذي احدثه الله لا
من شيء وهو اثر فعله التكويني ومتعلقه ولم يكون سبحانه فعله ابتداء
غيره ثم قسمه على اربعة عشر قسما فبقي نازلا في مراتب اجابته وطاعته
يسبحه ويحمده ويهلله ويكبره الف دهر كل دهر فيها ظهر لها مائة الف سنة
ثم كون من شعاع ذاته جميع الذوات الموجودة التي هي ارواح انبيائه عليهم السلام
مائة الف واربعة وعشرون الف قطرة ثم كون من شعاع هذه الذوات
ذوات من دونها وهكذا كما ذكر وخلق من هيئات الوجود الاول الذي هو الذوات
الاربعة عشر صفات الذوات الموجودات التي هي مائة واربعة وعشرون الفا
واعراضها من شعاع هيئات هيئات من دونها وهكذا ما ترى في خلق الرحمن
من تفاوت وهذه الطينة التي هي الوجود في جميع احوالها التي اصطلحوا على
تسميتها في كل حال باسم والمثاليات تنزلاتها وما يتفرع منها من الصفات
والاعراض ليست في الكون غيره وغير تعيناته وتشخصاته التي احدثها الكائنة
من شعاعها او من اظلتها وعكوسها وكلها مما يمكن تعريف بعضه ببعض وانما
احالوا تعريفه لانه عندهم انه شيء واحد بسيط لا يستند الى غيره ويستند كل
ما سواه اليه وهذه التكثرات مظاهره تنزلاته ومقاماته ولكن وحدته و
بساطته قد حوت هذه الكثرات ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة
فلا يمكن تعريفه وقد تقدم ما فيه كفاية في الجواب عن هذه الاوهام المتقومة
بالمغالطات الواقعة في كلامهم وان لم يشعروا بها فان شموله لما الذي اشرنا
اليه مجملا على ان المصنف هو شمول الخشب للسرير والباب والصنم لانه اذا
وجودها وانما تعدد بتعدد الصور فيكون الشمول انما تحقق بتكثر الماهيات
التي لم تتحقق الا بالحصص الوجودية المتغايرة بتغايرها الموجبة لصحة التحديد
والموهومة ان كانت موجودة ولو بنسبة حالها وتحققه كذلك حصصه
متكثرات افراده وجرى عليه ما جرى على غيره والا فلا كثرة فلا شمول ولا كلية
كما تقدم لكن الواقع والضرورة حاكمان بالكثرة فيمتنع التحديد وتدبر معاني
هذا الكلام وما قبله فانه ليس فيه شيء من الابحاث التي ذكرها بل كلها ضروريات

ضروريات وجدانية وحسية واما الابحاث فيحصل فيها مقدمات صناعية
صحتها في الحقيقة راجعة الى صحة ترتيبها على القواعد المقررة وان خالفت
الواقع مثل ما ذكرنا من استدلال المصنف على ان العقل وما فوقه بسيط الحقيقة
وهو باعتبار ظاهر اللفظ صحيح لكن العقل بالنسبة الى الاجسام بسيط والكيانة
بالنسبة الى الاجسام بسيط فاذا كان الله بسيط الحقيقة والعقل بسيط الحقيقة
وكل بسيط الحقيقة كل الاشياء والا التركب الشيء الذي فرض بسيطا مركبا في ذاته
ومن نفي غيره عنه فرجع تصحيح المقدمة على لفظ البسيط وتصحيح كونه كل الاشياء
على فرض غيره معه ليلزم الا انه مركب في ذاته ومن نفي الغير وهو غير جائز واما
كونه كل ما سواه وقد بينا سابقا ان المصنوع كيف يكون بسيطا وهو مؤلف
لا اقل من مادة وصورة فلا تصح بساطة العقل وما فوقه من المخلوقات
كما ذكرنا سابقا وكيف يكون البسيط الحق كل الاشياء ولا شيء معه لان النفي
او الكلية انما تتحققان مع وجود الغير ولو كان فيه بنحو اشرف يخرجه عن البساطة
الحقيقية اذ كان يعلم ان فيه غيره ولو بنحو اشرف وان لم يعلم فكيف يكون كل
الاشياء فان **قلت** لم يرد ما ذكرت قلت ان اراد لزمه ذلك والا فالعبارة
باطلة لان صحة الاستدلال بمعنى النقيض موقوفة على كونها في ذاته ولم
تغاير مفهوم ذاته باعتبار وان كانت غيره باعتبار لانه تعدد والاعتبار للتعدد
الجهات المستلزمة للتركيب وانما اطلنا الكلام لكثرة ما يترتب عليه من الفوائد
قال ولانا نقول ان تصور الشيء مطلقا عبارة عن حصول معناه في النفس
مطابقا لما في العين وهذا يجري فيما عدا الوجود من المعاني والماهيات الكلية
توصف تارة بوجود عيني اصيل وتارة بوجود ذهني ظلي مع انحفاظ ذاتها
في كلا الوجودين وليس للوجود وجود اخر يتبدل عليه مع انحفاظ معناه
خارجا وذهنا فليس لكل حقيقة وجودية الا نحو واحد من الحصول فليس
للوجود وجود عيني وما ليس له وجود ذهني فليس بكلي ولا جزئي ولا عام ولا
خاص فهو في ذاته امر بسيط متشخص بذاته لا جنس له ولا فصل له ولا هو
ايضا جنس لشيء ولا فصل ولا نوع ولا عرض عام ولا خاصة **اقول**

كلامه هذا تعليل ثان متضمن لمقدمة اي بيان حقيقة التصور ليعلم بعومها عدم
تصور الوجود ليترتب عليه عدم تعريفه بالحد او الرسم فقال ان تصور الشيء
مطلقا اي سواء كان تصورا بالحقيقة او بالنظائر من جميع الاشياء لان الاطلاق
يشتمل الحالين اما الاول فلان مقتضى نفي المحدودية مطلقا ان يكون يتعذر
طلب المحدود بحقيقته او برسمه واما الثاني اعني من جميع الاشياء فلانه يشمل القاعدة
على الشيء الثالث مثل الكلام يصدق عليه انه يغني في جزء عن مطلق التصور بانه عبارة
عن حصول معناه في النفس مطابقا لما في العين يريد ان المعنى نحو من كل شيء
في الجملة له حصولان لكل حصول منهما عوارض يتخصص بها فيما بينه من الامكنة
والاوقات احدهما الحصول الخارجي بما يعرض لذلك المعنى الحاصل من العوارض
المخصصة له في الخارج وثانيهما الحصول الذهني بما يعرض لذلك المعنى من العوارض
المخصصة له في الذهن فكان ذلك المعنى يظهر في النفوس بلباس حيا له وفي الخارج
بلباس خارجي ومعلوم ان اللابس والملبوس وجود فتحقق من هذا ان التصور عنده
هو نقل المعنى الخارجي معرى عن العوارض الخارجية فما في الذهن هو الحقيقة التي
كانت في الخارج بعد طرح المشخصات الخارجية وهذا المعنى يعلم من قوله حصول
معناه اي الشيء مطابقا له اي لذلك المعنى الذي نقل الى الذهن في العين الخارجية
يعني الذي في النفس هو الذي في الخارج اذا عري كل واحد منهما عن عوارضه والمميز
بينهما المميزات العارضة لكل منهما ودقيقتها ولعل هذا موافق لما ذهب اليه اهل
التصوف من ان الوجود الحقيقي لا اصل للوجود الخارجي فرعه وليعلم ان هذا
الذهني غير النطع الذهني الانتزاعي الذي هو عرض وقد ذكرنا سابقا ان الذهني عندنا
لما انتزاعي ظلا وثانيها بيان هذا انت والله **واعلم** ان المصنف ذكر هذا المعنى
الموجود الذهني وهو المعروف من مذهبه فيه كما هو صريح كلامه في كتبه وفي هذا الكتاب
ذكر هذا المعنى للذهني وجعل للذهني وجودا آخر كما ذكره غيره وهو الانتزاعي
النطع الاخر وجعل منه المعقولات الثانية كالشيئية والجوهرية والممكنة و
الانسانية والسوادية وغير ذلك وعرضنا من حقيقة الوجود وعنى بالموجود
المبحوث عنه الحكم لهذه الحكايات واما هي فامور اعتبارية تنبعث من الوجود في

وفي كتابه الكبير جعلها من الوجود **قال فيه** انهم عرفوا الحكمة بانها علم باحوال الموجودات
الخارجية على ما هي عليه في الواقع وعدوا من جملة الحكمة معرفة احوال المعقولات
الثانية واحوال انواع المقولات التسعة النسبية قال هذا هو الايراد لما قد ورد
الاشكال والجواب في لحنه ووجهه ان الموجود لكل شيء من الاشياء لما له مرتبة خاصة
من الظهور ودرجة مخصوصة من الفعلية والحصول الى حسب الخارج وغاية
المجد والعلو هو الوجود الحقيقي الواجبي الذي هو محض الفعلية والكمال بلا شائبة
نقص وقصور اصلا وما سواه محجوب بالقصور والامكان الذاتيين على
تفاوت مراتبها فيها فكلما بعد عن منبع الوجود والوجوب كان قصوره اشد
وامكانه اكثر الى ان ينتهي الوجود في سلسلة الجواهر المتغايرة من النزول والخسة
يكون وجودها الجوهري على تقومها بالصورة الحالة فيها وفعليتها محض
القوة والاستعداد ووحدتها الشخصية بعينها كثرتها الانفصالية تارة
ووحدتها الاتصالية اخرى وفي سلسلة الاعراض الى عرض لحو حقيقته ووجوده
نفس التشوق والطلب والسلوك الى عرض آخر كمي او كيفي او اين او وضعي
على سبيل التدريج فهذا اخس ذلك العرض المسمى بالحركة من الوجود العيني الخارجي
فاذا عرفت بان هذا مذهبه في كل عرض انه من الوجود تحقق بعقد ما قبل منه
كما هو الحق عندنا فغرضه في هذا الكتاب عن حقيقة الموجود والتطرف والفتوح
التحديد الذي نفاه مجريا على الطريقة المعروفة عند المشائين وبعض
المتكلمين لكنه اثبت للماهيات الكلية حصولين في الذهن غير الحصول
الخارجي فانه عند حصول الوجود لا يحتاد وجعله خارجيا ولو عني بهذا الحصولين
الماهيات كما هو ظاهر استثنائه لما قال تصور الشيء الثالث مثل الوجود وخرج
بالاستثناء مشعر بصحة الدخول واحتمال ارادة رفع توهم الدخول بالاستثناء
يسقط عدم الفرق بينه وبينها ودعوى انه ليس له وجود آخر ينتقل عليه
مغالطة لان الوجود وهو بنفسه في الخارج والماهية ايضا في الخارج كما هو
عندنا وفي الذهن بانحوه واما عنده فالوجود ان للماهية في الذهن فوجودها
الاصيل العيني فيه هل هو غير الوجود الذي عنده ام هو هو فان كان غيره كانت

نعلم وان كانت هو اياه فان تصورناها جردناها عن العوارض الخارجية
فقد حصل الوجود في الذهن عارضا لها او موصوفا على الاحتمالين وقد قال
بثبوت فرد ذهني للوجود فقد وجد الاصيل والعارض في الذهن وان عني
بالاصيل للماهية كما هو عندنا هو حصولها به في الخارج فقد كان لها خارج الاصيل
وذهني فكذلك الوجود واما ان الفارق بينهما هو عينيته في الوجود ومغايرته
في الماهية فلو فارق في الاحتياج والافتقار لا في الحصول في النفس وعدمه
فقد سرت الوجود في الوجودين الذهني والخارجي مع ان الوجود للشيء يراد
منه ما هو بحسبه بحيث يترتب عليه اثاره بنسبته كان يحصل في النفس بمعناه
او بهيئته وكونه عارضا لموصوفه او موصوفا وهاتان النسبتان جاريتان
في الماهية والوجود اما الماهية فظاهر كما اعترف به فوجودها الاصيل في الذهن
بحقيقته فان حصل قبل في الخارج فقد نقل الى الذهن بعد طرح العوارض
الخارجية لكن قولهم بعد طرح العوارض الخارجية يلزم منه وجودها في الخارج
كما نقول وهم لا يقولون به والا فلا عوارض خارجية لها دون وجودها الظلي معنى
واما الوجود فلا مانع من نقله الى الذهن بوجوده الذي هو نفسه لانه هو معناه
ولا مانع من نقل الماهية بما هي عليه عنده الا العوارض الخارجية وهي نسبية فان
كان للوجود عوارض خارجية طرحت والا نقل بنفسه كما نقلت الماهية بنفسها
وكون وجودها عين ذاتها غير فارق على انا نقول لم اجزتم اني ادركت الوجود
حتى قلت بتعذر معرفته في الذهن ام في الخارج ببصرك اذ لا يمكن ادراكه
به وهو فيك بمن كونه في الخارج ببصرك ام في الذهن ببصيرتك نقول ويس
للوجود وجود ذهني يشتمل عليه حيثه ان له وجودا ظليا انتزاعيا يشتمل عليه في
الخارج وجوده نفسه بما لحقه من الخصوصيات الخارجية وفي الذهن وجوده
الظلي الانتزاعي يشتمل بما له من الخصوصيات الذهنية ككيفية الذهن وصقالته
وكدره او صغره وكبره واستقامته او اعوجاجه ولونه على ان قولهم ان الوجود يتحد
بالماهية في الخارج ويعرض لها في الذهن ما معنى هذا العارض للماهية
ما هو هل هو الوجود الاصيل الخارجي ام هو الانتزاعي الظلي وهذه الموضوعة هي

هي الماهية الاصيلة التي اتحدت في الخارج بالوجود بعد تعريتها عن العوارض
الخارجية ام هي الانتزاعية فان كان العارض هو الاصيل فله وجودان
يشتمل لان عليه وان كان هو الظلي فلو عرض ان كان ظليا لم تصح المقابلة
لانه يقول انه يتحد بها خارجا ويعرض لها ذهنا وان كان العارض اصيلا
ايضا وان كان الموضوع اصيليا فالعارض لها غير المتحد بها خارجا والا
لاتحد لها لوجود المقتضي وعدم المانع فلو قال ان الماهية ليس لها تارة توجد
فيها بمعناها ووجودها الاصيل وانما ينتزع منها ما به تحققها وليس
الظلي الانتزاعي الكائن لها ان يقول ما به تحققها غير نفسها فان انتزع بغير لها
اعتبارا فاكسب بالانتزاعي الظلي ظرفيته في الذهن بخلاف الوجود فان
ما به تحققه نفسه فان انتزع نفسه لم يبق شيء ليكسب بالظلي فليس في وجود
اخر لكنه قد ثبت بما قلنا توجد تارة بوجود اصيل وتارة بوجود ظلي ولا ريب ان
اصله ليس لها الا ما هو شيء في التحقق والواقع فكما توجد تارة به توجد الوجود
تارة بما به هو شيء في التحقق والواقع وتارة توجد بظلي وهو تارة يوجد بظلي
مع انحفاظ معناه في الوجودين وان كان في الاصيل هو نفسه بل ولو قلنا
بان لكل ذهني فهو انتزاعي كما هو عندنا وان الماهية موجودة في الخارج فانا
اذا انتزعنا الهيئة الحاكية بالذهن من الماهية او الوجود كان معنى المنتزع
محفوظا في الوجودين الخارجي بالاصيل والذهني بالانتزاعي وكذا في كل حقيقة
وجودية لا فرق بين شيء منها ولا سيما على ما حققناه من ان الوجود هو الهيولى
والمادة ومن انه لا يتحقق في الخارج الا بتقوم تقومه هو الماهية والصورة
ومن ان المراد بهذا الوجود هو الحادث لا الواجب ولا المطلق ومن انك لما
يذكرون له تحديدا فانه من هذا الوجود كما صرح به في كثير من الكتب بان لكل شيء من
الجواهر والاعراض النسبية كالتسعة المقولات وغيرها كالمعقولات
الثانية وغيرها وجودات كما تقدم من كلام المنقول فلكل حقيقة وجودية
نحوان من الحصول يشتمل لان عليهما مع انحفاظ ذاتها في كلا الحصولين فكل حصول
بحفظها في مقامه فللوجود وجود ذهني وله كلي وجزئي وكل وجزء وعام وخاص

وقوله فهو في ذاته امر بسيط لاريب فيه فان كل هيولا امر بسيط بلحاظ
حقيقته ولكنه مركب من المادة والصورة النوعية لا يظهر في عالم الكون
الا مركبا ثم هو بسيط في حقيقته الجنسية متكثر في الباب والسر لورود
الصور الشخصية على حصصه والوجود امر بسيط بلحاظ حقيقته ولكنه مركب
من مادته وصورته النوعية او الجنسية متكثر في زيد وعمرو لورود الصور
الشخصية على تلك الحصص فافهم وقوله متشخص بذاته ان اراد به القديم
فليس كلام فيه وان اراد به الحادث فلا معنى لتشخصه بذاته وهو له اعتباران
اعتبار من ربه واعتبار من نفسه وهذا هو هويته وماهيته كما تقدم وقوله
لا جنس له ولا فصل مبني على انه يريد به الوجود المطلق الصادق على الواجب
والممكن وقد ذكرنا ان هذا معنى باطل لا ينبني على قواعد المسلمين ولا تقل
كل علماء المسلمين انما يتكلمون عليه بهذا الان كل من تكلم فيه بهذا النحو فهو
ممن لا يفهم ما يقول وانما سمع كلاما اصلح مبني على غير ملة الاسلام ولم
يفهم منافاته لقواعد الاسلام لان الفلاسفة الا ان هذا قول اهل التحقيق
والعلم والاكابر المبرزين في العلوم فقط على بصيرته فاذا اردت ان تعرف
صدق قولنا فانظر في كلامهم مع قطع النظر عن كونه كلام اولئك الاعلام
وعن الرجوع الى القواعد التي قرروها فانك تعرف حقيقة قولنا وانا
اذا اعتمدت على قواعدهم ونرى ان الحق ما وافقها فانت مقلد لهم ولا
كلام مع المقلد فاذا ثبت ان الوجود يصدق على الحادث والقديم فلا
شك ان الحقيقة الصادقة على القديم يجب فيها جميع ما ذكر المصنف
ولكن ما يصح فيه تلك الاوصاف حتى صح اطلاقه على الله سبحانه يصدق
عليك ويكون حقيقة لك تتحد به في الخارج وان من حيث المفهوم
فهل ترى بذلك انت راض فان الذي يرضى يقول انه الله طرا انا فان امثال هؤلاء يقولون
كما يقول شاعرهم وما الناس في التمثال الا كثلجة وانت لها الماء الذي
هو نابع ولكن بذوب الثلج يرفع حكمه ويوضع حكم الماء والامر واقع والحاصل
كلام هنا يبتني على الوجود الحق تعالى او على الوجود المطلق لانه داخل الموجود

السواد وحاصلا لان تحقيق تحققه موجب للعقل بحدوث الواجب او بوجوب
الحادث ويبنى على انه اسم العام لانه عند المحققين مطابق للشيء بلا شرط اعم
منه ليكون جنسا له لكنه تعقل افراده وجودات تدخل تحت جنسها بها بقي معنى
التصور عندنا هو طلب الصورة ولا يراد منها حقيقة المتصور بل صورته و
هو عندنا جميع اقسامه انتزاعي ظلي في حقنا وهو الذي عليه اساطين الحكماء
الاوائل الاخذين عن الانبياء عليهم السلام لان من اتى بعدهم لم يفهم مرادهم
ولكن ولله الحمد وفقنا فهم مراد الانبياء عليهم السلام بتعليم ائمتنا ائمة الهدى ع
والمستفاد من الكتاب والسنة والصريح من العقل المكتسب منهم عليهم السلام
ان العقل لا يحصل فيه بلا واسطة الا المعاني المجردة عن المادة العنصرية
والمدة الزمانية والصور الدهرية والنفسية والمثالية فان التصور هو تحصيل
الصورة في الخيال الذي هو بمنزلة فلك الزهرة في العالم الكبير ويقرره في
العلم الذي هو بمنزلة فلك المشتري ويخزنه في النفس التي هي بمنزلة الكرسي و
الخيال مرآة النفس فتقابل بمرآتها ما في اللوح الذي تكتبه المنتقشة تشرف
عليه من احد تلك الابواب وتطلع عليه فتنتقش فيها صورته وتلك الابواب
التي منها المطلع رؤيته او سمعه او استماع صوته او لمس الشيء او شمه او
ذوقه او تخيله فتنطبع في الخيال تلك الصورة المنفصلة عن الشيء القائمة
به قيام صدور وهذا مادة الصورة الخيالية واما صورتها فهي صورة الخيال
من كبر وصغر وبياض او سواد ودقة او اعوجاج وصفاء او كدورة
وهذه الصورة هي ظل ذلك الشيء وشبحه ونسبته حصلت في مرآة الخيال وعدم
تنطبع تلك الصورة ولا تكون الا منتزعة من خارجي موجود في الغيب
كجبل الزئبق ورجال الغدا او في الشهادة كما كنتم تعرفون لا ان النفس
لها قوة اختراع الصور والحقائق تلك الاشياء ولا اظلة ولا اشباح عند
كثير ممن يثبت الوجود الذهني ولا ان الاشياء ثابتة في الخارج لا في الذهني وان
ثبت هذا الذهني كما عند من لم يثبت الوجود الذهني بل هي موجودة كما
اشار اليه سبحانه في قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا

بقدر معلوم فان شيء نكرة في سياق النفي وهي من صيغ العموم فان كانت
صورة رجل له الف راس شيئا فهي في خزائنه عند الله سبحانه وما ننزلها
في ذهنك الا بقدر معلوم وان لم تكن شيئا فالنفس ما اخترعت شيئا
وكلام اهل البيت عليهم السلام دال على ذلك صريحا فمنه ما رواه الصدوق في
اول كتابه علل الشرايع بسنده عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال قلت
لم خلق الله عز وجل الخلق على انواع شتى ولم يخلقه نوعا واحدا فقال لئلا
يقع في الاوهام انه عاجز ولا تقع صورة في وهم احد الا وقد خلق الله
عز وجل عليها خلقا لئلا يقول قائل هل يقدر الله عز وجل على ان يخلق صورة
كذا وكذا لانه لا يقول من ذلك شيئا الا وهو موجود في خلقه تبارك
وتعالى فيعلم بالنظر الى انواع خلقه انه على كل شيء قدير فاذا اراد
الله تعالى انزال صورة في وهم احد مما خلقه قدّر له بعلل عنده وارادته
او جبلته ان يلتفت بمرآة نفسه الى جهة ذي الصورة المعلومة فتنتقش
في ذهنه باقلام الملئكة النقاشين الموكلين بتلك الصورة وهم يسمون ويشعون
ويزينون واقلامهم هم الملئكة الموكلون بخدمتهم وامتثال اوامرهم وهم
اجمعون في فلك عطارد وفاقهم فلو قال العارف بما قلنا ان
التصور للشيء عبارة عن حصول معناه في النفس اراد بالمعنى ما يستدل
به من الصورة على معناه وعلى حذف مضاف اي معنى صورته يعني كيفيته
هندستها ومقاديرها والوانها واحوالها واما من لم يعرف ما قلنا فيريد
من هذا الكلام نقل معناه الى الذهن مجردا عن العوارض الخارجية او انه
يريد به انتزاع الذهن من نفس الذات مع عدم ملاحظة غيرها او يريد ان
ما انتزعه من الذات الخارجية من حيث ملاحظتها يسمى ذاتيا واصيلا ومن
حيث ملاحظة كونه منتزعا يسمى وجهيا وقول المصنف مطابقا لما في
العين يريد التصور الصحيح ومعنى مطابقته عندهم ان التصور مطابق لذي
الصورة وتحقيقه عندنا ان المنتقش في مرآة الخيال صورته المنفصلة
القائمة به قيام صدور لا المتصلة به فان المتصلة لا يفارقه ولو كان متشهى

من المتصورة للمكان اذا رأيت زيدا ثم غاب عنك كلما انتقل الحال لا يغير ما
رأيته عليه تغيرها في خيالك الا ما انتقل اليه وهذا بخلاف الوجدان والضرورة
وبيان ما اشرنا اليه انك اذا رأيت زيدا يصلي في المسجد يوم الجمعة كتبت
الملئكة الحفظة ذلك في غيب المسجد وغيب يوم الجمعة فاذا اردت ان تذكر
ذلك في كل وقت ما دمت حيا التفتت بمرآة خيالك الى غيب المسجد وغيب
يوم الجمعة وجدت مثال زيد هناك يصلي تلك الصلوة التي رأيته فيها لا
غيرها فترتسم في خيالك تلك الصورة تلك الهيئة في ذلك المكان و
الوقت سواء كان زيد في ذلك المكان ام لا بتلك الهيئة ام لا قاعدا ام ماشيا
او نائما حيا ام ميتا فلذا تكون مطابقا للعيني وانما هي مطابقة للحال التي
وجدته عليها **وقوله** فليس بكلي الخ هذا ما ارادوا وتقرروا اما عندنا فهو كلي
لاشتماله جزئيته وهو كلي لاجزاء من ابدالي لا الابعاض وهو جزئي لانه فرد من
جملة افراد ممكنة من كل الامكانات وهو جزء لانه ركن للشيء على ما اشرنا اليه و
هو عام لانه يعطي ما تحته من امثاله اسمه وهو خاص لانه متعين اما انه كلي
فلانه نور واحد تتنزل بامثاله وشباهه فاعطاها اسمه فهو في نفس الامر نسبته
على امثاله على نسبة الكلي الى افراده يعني ان الكلي ظل منتزع من افراده
لا تحقق له الا بها واما قيل انه يعطي ما تحته اسمه لان الوضع على كل من افراد
الجنس وضع عام سواء كان الموضوع عاما ام خاصا وملاحظة الكلي انما
للوضع على الجزئيات ويؤلف الواضع اللفظ المناسبة لانه معنى جامع
للافراد فلذا قيل يعطي الكلي الطبيعي اسمه ما تحته من الافراد وان كان انما
هو عبارة عنها والوجود كلا يحكي ذلك لان الوضع في الحقيقة لدوا فراده
اشباح جزئية له كاشعة الشمس فيستعار لها اسمه عارية فاستعمال لفظ
الوجود لواحد منها حقيقة بعد حقيقة او مجاز له فيها لان ذوات الاشباح
لدوا مثال واما انه كل فلان كثرة تنحل لتعذر جهاته فيها كانت ابدا الكثرة
كما اشار اليه امير المؤمنين عليه السلام في قوله انا من محمد كالضوء من الضوء فنور في
محمد متعددة وفي علي كذلك وفي الحسن كذلك وهكذا فنور مع تكرره واحد وهو قولهم

عليهم كلنا محمد واولنا محمد واوسطنا محمد هو الحديث واما انه جزئية فلانه فرد
من جملة افراد ممكنة من كل امكانه يعني ان الشيء الممكن كالعقل الكلي وكزيد
فان له حقيقة امكانية يخلقه الله منها ولو شاء ان يخلق من حقيقة زيد
الممكنة من قبل ان يخلقه او بعد ان خلقه بان يقلبه في تلك الحقيقة الممكنة
جبلا او جملا او ملكا او نبيا او شيطانا او سماء او ارضا او غير ذلك بلا
نهاية فاذا خلقه زيدا بقي الامكان فيه اذا شاء ان يخلقه ما شاء خلقه يعني
يقلب زيدا كما قلنا الى ما شاء كيف شاء وكذلك حكم الوجود والعقل
وغيرها بدليل النقل الصحيح الدلالة والبيان ودليل العقل الصحيح من جميع
اهل الاديان بقطع البرهان بان هذا ممكن وكل ممكن تتعلق به القدرة
على حسب ما يشاء القادر عز وجل فلا حاصل ما سمعت قلنا بهذا الاعتبار انه
جزئي من جهة انه فرد من جملة افراد تلك الحقيقة الامكانية واما انه جزء فلانه
ركن للشيء فان كل مخلوق من الوجودات المقيدة مركب من وجود وماهية
على ما اشرنا اليه سابقا من الدرة اي العقل الى الذرة اي الثرى او ما تحت
الثرى من رقائق الباطل واما انه عام فلانه يعطي ما تحته من اشباحه وامثاله
اسمه كسائر الوجودات اولها وجودات الانبياء ثم المؤمنين ثم الملائكة
ثم الحيوانات ثم النباتات ثم المعادن ثم الجمادات ويكون من باب
الحقيقة بعد الحقيقة او من باب الاشتراك اللفظي او التسمية واما انه خاص
فلانه متعين في نفسه بنفسه اما عند المصنف واتباعه فعلى ما ذهبوا
اليه من الاتحاد واما عند ائمتنا وعندنا فمخصوص بكل ظهور من ظهوراته
في كل رتبة من مراتب تنزلاته واما باقي الكلام فيها فيعرف مما ذكرناه
مبني على تشخصه واما ثبوت الجنس والفصل والنوع والعرض العام والخاصة
لا جزائه كما يزعمه على قوله بالاتحاد ولامثاله واشباحه في تنزلاته كما هو عندنا
فانها وجودات حقيقية فانجر عليها فنوجار عليه فيه ثم قال واما ما يقال
انه فرد للموجودات من المعنى الانتزاعي فليس هو حقيقة الوجود اقول يرد
عليه ما ذكره في الكتاب الكبير انه من الوجود حقيقة وقد تقدم ما نقلنا

نقلنا من كلامه من قوله ان الوجود لكل شيء من الاشياء له مرتبة خاصة من الظهور
ودرجة مخصوصة من الفعلية والحصول بحسب الخارج انتهى شيء اتحاد جعل
فيه الجواهر والاعراض بل المعقولات الثانية وهو المعروف من طريقته
ولكن ينقض ما مهده هنا بجعل غير هذه الاعراض على مصطلح القوم ولكنا
نتكلم على وجوداتنا ولا نرى الا وجودا في موجود او وجودا في صفة فكل ما وضع
له اسم فوجود احد هذين والمصنف ربما فرق بين الانتزاع الذاتي
والعرضي بان الاول ينتزع من الذات من غير ملاحظة ما ينضم اليها والثاني
ما ينتزع من هيئة الذات بما ينضم اليها والمحقق عندنا على ما مر عليه
الاول لان الذات لا تنتزع الى الذهن وانما ينتزع الظل والهيئة و
المنتزع منه اما محض الذات فينتزع منها هيئتها وشبحها واما مع ما
ينضم اليها فينتزع منه شبح الكل فالمنتزع في الحالين ظل عرضي كما في المرآة
فانه ينطبع فيها صفة الذات وباعتبار صفة الجميع وما في الذهن كذلك فلا يمكن
نزع الذات بلا ما انضم اليها الا اذا انتزع منها الحقيقة المجردة وح
فالمنتزع منه غير موجود فيه انضمام شيء فالمنتزع هيئة الحقيقة لا ذاتها كما
توهم والا اذا انتزع نفس المنضم لا من حيث هو منضم وهو حينئذ شيء مستقل
على حده فتنتزع منه هيئته والمنتزع هو مادة ما في الذهن وما من الذهن
هو صورته كما تقدم فما في الذهن ليس كما يقوله بل هو انتزاعي ظلي في كل حال
ومن الموجود حقيقة بلا اشكال لانه ان لم يكن وجود فهو موجود وكل ما يدرك
من الموجود فمن الموجود والموجود بالوجود فاين تذهبون فلا فرق بين
حقيقة وجود زيد ووجود المعقولات الثانية ووجود الاعراض و
الخارجية الا في الشدة والضعف قال بل هو معنى ذهني من المعقولات
الثانية كالشيئية والممكنية والجوهرية والعرضية والانسانية و
السوادية وسائر الانتزاعيات المصدرية التي تقع بها الحكاية عن
الاشياء الحقيقية وغير الحقيقية اقول قد تقدم معنى هذا وقوله التي
تقع بها الحكاية انما معلوم بان جميع ما في الاذهان كالمرايا والاشياء

الصقيلة كلها ما تقع بها الحكاية لا انها اشباح تلك الامور الخارجية نفسها
لو حكى ذهن ما تصوره عمرو لكان حكاية ذهن عن ذهن يحكي عن الخارج كما لو
قابلت مرآة قد قابلت شيئا فكما ان حكاية الثانية لما كانت عن
الاولى الحاكية كانت حكايتها مركبة من هيئة الاولى الحاكية ومن هيئة المحكي
كذلك حكاية ذهن زيد فانه يحكي هيئة ذهن عمرو وهيئة المحكي ولما كان المصنف
يرى ان الذهن ينتزع المجرد عن العوارض الذاتية وقد ينتزع الهيئة تدارك
كلامه بقوله واما ما يقال الخ لكن حكمه بان الذهن ينتزع الخ ينقض
قوله وليس للوجود وجود جزء وقوله الا تدل المحكي عنه الخ وبالجملة **قال**
وكلامنا ليس فيه بل المحكي عنه وهو حقيقة واحدة بسيطة لا يفتقر ايضا
في تحصيلها حصة فيها فصل او عرض صنف او شخص **اقول** هذه الحقيقة الوجودية
اذا اراد بها ما يشمل وجوداتنا كما هو مقتضى عباراته فهل لها معنى غير ما ظهرت
به في الخارج فلا فرق بينها وبين الماهيات الكلية وان لم يكن لها معنى
غير ما ظهرت فلم كان لها وجود ذهني وهو مناط صحة التعريف وهو عنده
من الوجود وانما ذكر ما يقولونه غيره ليترتب عليه صحة دليله وليس هذا طريق
من يريد اثبات الحق بل طريق من يريد اسكات خصمه لانه يركب دليله من
مقدمات عند الخصم مسلمات وهو لا يعتقدها واسكات الخصم اعم من
اثبات الحق والاشكال في الكلام مع المصنف لانه يقول حقيقة الوجود
ويريد به الوجود الواجب ويعمم في العبارة ما سواه فاذا اتى بوصف يختص
في حق الواجب اطلقه على غيره مع ان جميع مقدماته مبنية على ما يحق
للواجب فقد قال قبل هذا وليس لكل حقيقة وجودية الا نحو واحد من
الحصول وهذا يدل على الاشياء المتعددة وهي صفات الخلق والحصول الواحد
بلا تعدد صفة الحق تعالى وقال فيما بعد اذ كل وجود سوى الوجود الاول البسيط
الذي هو نور الانوار تلزمه ماهية كلية امكانية وهذا مقام فرق فجعل كل وجود
سوى وجود الله تعالى مركب الكون من وجود وماهية وهو الذي عناه قبل بقوله
وليس لكل حقيقة وجودية الا نحو واحد من الحصول فاذا حكمنا بصحة

بصحة شعوره بما قال يكون معنى كلامه ان الوجود في ذاته هو الله تعالى وهذه
الذات البسيطة لها حالتان حالة البساطة انه وجود بحت بسيط وحالة ثانية
تتكثر ذاته بتكثر مظاهره وشئونه فلكل مظهر ولكل شأن فيه حقيقة الحق
وصفات الخلق فاذا لوحظ مجردا عما لحقه من الاثار الملحقة كان واحدا
بسيطا لانه حقيقة واحدة واذا لوحظ مع العوارض الملحقة كان الخلق
ونحن نقول لعقل لا يفهم ما يقول ولا يشعر بما يبني عليه لانه اذا اشعر
كان اعمى عن الحق وعن الخلق فلا يعرف الله ولا شيئا من خلقه ولقد اشاروا
عليهم السلام مثل هذا بقولهم حتى ان الرجل ليدعو من بين يديه فيجيب من خلفه
وانا اذكر لك كلامه في كتابه الكبير في بساطة الوجود وعدم تألفه انت
اذا نظرت الى ماهيتها لف جوهر الذات منه ومن غيره وجدت الذات
في صحتها وجوهرها مفتاقة اليهما وان لم يكن على الفاء الاثر الصادر منها
بل على ان حقيقتها في الظاهر متعلقة القوام بهما بل جوهر الذات بعينه
هو جوهر ذينك الجوهرين سواء كان بحسب خصوص الخارج او الواقع مطلق
فاذا فرض لحقيقة الوجود من حيث هي هي مبادئ جوهرية قد اتنصف جوهر ذاته
بكل واحد من تلك المقومات او ببعضها اما ان يكون محض حقيقة الوجود
فالوجود حصل بذلك المبدأ قبل نفسه واما ان تكون او واحد منها امرا غير
الوجود فمثل المفروض حقيقة الوجود الا الذي هو ما وراء ذلك الامر الذي
هو غير الوجود فالذي فرض مجموع تلك الامور عما الا انه بعضها او خارج
عنها وايضا يلزم ان يكون غير الوجود متقدما على الوجود بالوجود وهو
نظرا للاستحالة قطعا للفساد وايضا كان حصول حقيقة الوجود لتلك
المقدمات اقدم من حصولها لما يتقوم بها ان الوجود فيلزم حصول الشيء
قبل نفسه فدار الوجود على نفسه وهو ممتنع فاذن حقيقة الوجود لتلك
المقدمات الحكم يستحيل ان يجتمع حقيقته من اجزاء متباينة في الوجود كما
للمادة والصورة او تحمل الى اشياء متحدة الحقيقة والوجود وبالجملة يمتنع
ان يتصور تحليل حقيقته الى شيء ونحو بوجه من الوجوه كيف وحرف الحقيقة

لا تتكثر ولا ينتقض بجهة اصلا لا عينا ولا ذهنا ولا مطلقا انتهى **اقول**
في كلامه هذا ما قلنا في غيره وما قلنا انه ان معنى خصوص وجود الواجب
فلو فرق ما قال وليس امتناع تكثر حقيقته وتركبها ما قال بل لان ذلك
شأن المخلوق لان فرض التكثر انما هو في الممكن لان الفرض ممكن وكذا
التأليف وكل ما يرد في الاوهام فلو جعلها اجزاء ولا يجري عليه ما
هو اجراه وان غني ما سواه ففيه ما تسمع وسمعت فيما تسمع قوله وجدت
الذات في شيء جوهرها مفتقرة انا نلتزم ذلك ولا يجب عيب في المخلوق
لانه معذور في الحاجة وان لم تكن اجزاءها وراءها بل ركن في متقومة
بها اذ كل حقيقة فان ماهيتها متقومة بعلتيها المادة والصورة اي
الوجود والماهية بل كل وجود مخلوق يستحيل كونه بدونها لانه فاتحق من
فعل خالقه سبحانه وهذه جهة مادته اي وجوده وله هوية وهي جهة صورته
اي ماهيته فاذا كان المصنوع وجود الجهة من ربه نفسه من غير تعدد وجود
الا في الاعتبار والتحليل العقلي اذ فان جهته من ربه تدور على نقطة حقيقته
على التوالي ونعني لوجود المصنوع من حيث الصانعية يدور على تلك
الجهة على التوالي ايضا باعتبار لحاظ المصنوعية وبلحاظ الصنع يدور
على خلاف التوالي ومن حيث المصنوعية على خلاف التوالي وهذه الجهة
هي منشأ ماهيته اي هويته لانها تدور على خلاف التوالي فبهذا الاعتبار
تتكثر حقيقته وان كانت جهة وجوده واحدة بالذات الا انها علة مغايرة
لكونها معقول فكل مصنوع لا يكون الا من جهتين فقوله وكل واحد من
تلك المقومات او بعضها اما ان يكون محض حقيقة الوجود واما يكون
احدهما هو الوجود ولا يلزم ان يكون حصل بذلك المبدء قبل نفسه لان
احدهما المفروض كالمادة ويوجد لها معها فلا يكون قبل نفسه بل يكون
مع نفسه وقالوا في الوجود وان تقدمت بالذات في العلم فان
كلا من خلقه الله هو لهذا النحو مثلا والجسم خلقه الله لا يكون الا من
مادة جسمانية من جنسه سواء خلقت في عالم قبل عالمه كما لو كانت في

كانت في الدهر في عالم المجردات كما نقول في جوهر الهباء انه اجزاء المجردات
فانها غيب فلما تعلقت بها صورته المثالية ظهر الجسم والمادة والصورة
وفيه ام لم تخلق كما ول مصنوع واليه الاشارة بقوله عليه السلام تبيك الاشياء
باظلتها اي نفسها ومثل معنى خلق الله الادم على صورته على جعل ضمير صورته
يعود الى ادم وهذا المعنى كلما هو على لو بنا هل **وقوله** فمثل المفروض حقيقة الوجود
اي اذا كان المفروض هو الوجود المخلوق فالوجود هو الموجود ولا سيما على ما
نراه في حقيقة الوجود المخلوق هو المفروض ضمة وهو وجود بعد كونه لا فقط وهو متقوم
بنحو ما تقدم من نفسه وانه بنفسه كان وبهويته ظهر ولا ريب ان هويته غير
جهته من ربه اذ جهته من ربه انه اثر ونور كما قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن
فانه ينظر بنور الله اي بوجوده ولكن ليس من حيث هو فانه هوية مظلمة بل من
انه نور الله فلا هوية له ح ولا حقيقة له بنفسه في عالم الانية بعضها او خارج
عنها الا ما قلنا وهو ما اراد الله تعالى واليه الاشارة بقول جعفر بن محمد
عليهما السلام كلما ميزتموه باوهامكم فهو مثلكم مخلوق مردود اليكم لان المفروض
تزول موصوفا **وقوله** يلزم ان يكون جزء الوجود اي المفروض جزء الشيء
لا يكون منه والجزء الذي هو ركن اذا كان حصته من جنس لا يتحقق الشيء قبل
الشيء بل معه وكذا حكم اول الاشياء اذ لا ينفك مصنوع عن التأليف
ولكن لا تكثر ولا انكسار **وقوله** وايضا كان حصول حقيقة الوجود وتلك
المقومات اقدم من حصولها لما يتقوم بها اي الوجود وهذا غير مسلم بل يكون
حصولها معا لان احداث مادة الشيء وصورته هو احداثه بعينه وليس كما
يتوهم انها مثل احداث المخلوق كالبناء للجدار بل قال للشيء كن فكان وفيه
بمادته وصورته ولم يكونا شيئا قبل ذلك فلذا ركب صورة اوجده كان يشير
بها الى الكون ويوف يشير بها الى العين ومجموعها كلمة واحدة وامر واحد وبين
الكون والعين ستة ايام هي حدود قابليته وتمام ماهيته الكم والكيف و
الوقت والمكان والجهة والرتبة وصورتها في الانسان النطفة والعلقة و
المضغة والعظام وكسوها لحما وانشأه خلقا اخر ويدل على هذه الستة الايام

٣٢٣

المعبرة بالواو المحذوفة من باني الكاف والنون لعله علامة فانها سنة فكان
الشيء بمادته وصورته يعقل كن وقعة في المراتب الستة بدليل ان خبر الامر
الذي هو فاعله يعود الى الشيء الذي لم يكن ولم يكن شيء ذكر قبل هذا فكان يبع هذا
فاعل امر الامر والفاعل هو ذلك المفعول اشعارا بكمال المساوقة وعدم تقدم
اجزائه عليه بل كلها صرحت في الكون معه فافهم ودع عنك العبارات القشرية التي
ليس لها تحقق ان الشيء هات فلا تستحيل الا لجمع حقيقته من اجزاء متباينة في
الوجود كالمادة والصورة اللتين هما جهة اعتباره من ربه وجهة اعتباره من
نفسه ولا يستحيل ايضا ان تحل حقيقته الى اشياء متعددة الحقيقة والوجود كما ذكرناه
وقد صرح بهذه المساوقة في الاجزاء جعفر بن محمد عليهما السلام في حديث حدوث الاسماء
كما في الكافي والتوحيد قال ان الله تعالى خلق اسما بالحروف غير متصوت الى ان
قال عليه السلام فجعله كلمة تامة على اربعة اجزاء ليس واحد منها قبل الآخر الحديث وجه
المساوقة ان الشيء لا يمتنع كون بعضها من بعض حكم عليه السلام عليها بالمساوقة بمعنى ان العلة
انما تتم علة بتاثيرها في معلولها فتكون علة بكون معلولها كما في الابوة
والبنوة فان الاب انما يكون ابا بالابن اذ المراد بتلك الاربعة الاجزاء عالم
العقل والنفس وعالم الجبروت وعالم الملكوت وعالم الملك كما حققناه
في شرح هذا الحديث الشريف والمراد بالاسم المخلوق هنا هو مجموع العالم
الذي هو ما سوى الله تعالى فان هذه الاربعة لا تتحقق قبلية كما لا يتحقق الخشب
للسرير بان يكون جزء السرير قبل السرير واما على ما يفهم ظاهرا فذلك حكم من
يصنع بالتروي والتفكر ممن يكون في افعاله وعلى التقدم والتاخر واما من اراد
وحدانيته لا عجز ولا معين معه ولا استقبال فلا يتحقق في فعله التقدم والتأخر ولا
ولا في مفعوله الا في شرائط الصورة وهي لا تحقق قبلية كما في الكسر والانكسار و
الاب والابن وهذا اشارة والتصريح يطول به الكلام والعارف يفهمه من نحو
الكسر والانكسار ونذكر في خلال الشرح كثيرا من البيان **وقوله** ويمتنع ان يتصور
تحليل حقيقته الى شيء وشيء اذا اراد به الوجود الحق فكلامه حق لان هذه حاصل
الحق واحد العام فلا يصح عليه شيء منها واما ان اراد به المطلق فلا يصح يصح

يصح فيه كما مر ولنا الكل في كل يصح كل منها فيما يليق به وان اراد الحق لم
يصب الحق **وقوله** وصرف الحقيقة اي الكلام فيه كالذي قبله لان الصرف
في الخلق مجاز وفي المشية حقيقة وفي الحق تعالى حق **قال** بل قد تعرضه هذه
الاشياء بحسب ما يتحصل به ويوجد من المعاني والماهيات اذ كل وجود سوى الوجود
الاول البسيط الذي هو نور الانوار تعرضه ماهية كلية امكانية تتصف بهذه
الاوصاف باعتبار حصولها في الاذهان فتصير جنسا او فصلا او ذاتيا او
عرضيا او حدا او رسما او غير ذلك من صفات المفهومات الكلية ودون
الوجود الا بالعرض **اقول** يعني ان الوجود من حيث هو لا يعرضه لذاته شيء
لاستغنائه فلا تعرضه احكام الجنسية والفصلية وغيرها وانما تعرضه باعتبار ما
يحصل به اي بالوجود من المعاني والماهيات فكل ما هو كذلك انما تعرضه لكن احكام
الجنسية والفصلية انما لزمته باعتبار لحوق الماهية به اي تعرضه في الخارج
ام في الذهن فان لزمته تلك الاحكام في الخارج كان اسوء حالا من غيره
لان غيره ما تعرضه تلك الاحكام الا في الذهن كما هو معتقده وان لزمته في الذهن
لزمت ذاتية او عرضية فان كان اللزوم ذاتية فقد ساوى الماهيات وكان
لا وجود يستدل عليه وان كان اللزوم عرضية فالمتحصل به الماهيات هو الوجود
والا كان ما هو ذاتي لازما لما هو عرضي والوجود ايضا ليس هو المراد لان
المراد حقيقته لا عرضيته وقال انما تتحد به خارجا وتغايره ذهنا و
العرض لا يوصف خارجا فوجب علينا انه لذاته لا يعرضه شيء من تلك الاحكام ولا
شك ان كل مشخص مثل زيد لا تلحقه لذاته تلك الاحكام ولكن المفرد حين لحوقه
حال تغيره بما يلحقه سواء كان خارجا ام ذهنا **ثم اعلم** ان الوجود الذي يقال
ان هذه الاشياء تعرضه هل هو ذلك الذي لا جنس له ولا فصل ام غيره فان كان
غيره فاين كان حين حكم بوحدته وان كان هو ذلك فانه قد حكم بانه غني عما
سواه فان كان غنيا فكيف يعرضه ما هو غني عنه فلا لزمه خلاف انه غير غني فاذا
ثبت لزوم شيء له فمثل لزمه في الخارج ام في الذهن كما ذكرنا فلزوم حاله في
الخارج لا شك انها معقولة له ولايتها اذا كانت متحدة به فقد لزمته لذاته

فلا تشغلك عنه في الخارج وانما تشغلك عنه بالتحليل العقلي وهذا وجه المساواة
لعزه وانه لا يمكن ان يتقوم في الاعيان شيء بسيطا لان الله سبحانه لم يخلق شيئا
فردا قائما بذاته دون غيره للذي اراد من الدلالة عليه كما قال ابو الحسن الرضا عليه السلام
وقوله فقد عرفت ان هذه الاحكام بسبب انضمام الماهيات والمعاني والانسب
عندي ان تقول انما تلزم الماهيات والمعاني بسبب انضمامها اليها وكذلك
تتصف الماهيات بما اتصفت به وان كان فيه تفصيل مع ان المستفاد من
كلام اهل البيت عليهم السلام ان الاحكام لاحقة للماهيات وان كانت الماهيات
متقومة بالوجود في التحقق ومتقومة به في الظهور والعقل الصحيح مطابق فيما
يدركه لما قالوا عليهم السلام لانهم يجعلون الوجود وهو الهيولى التي تكون المادة حصة منها
والماهية هي الصورة والاحكام انما تلحق الصورة عندهم بل عند المصنف
لانه لا ينكر انك لو اخذت خشبة وشققتها نصفين وعملت نصفا منها
صنما والنصف الآخر بابا فان الخبث والطيب لاحقان للصورة لا
للمادة وقد حكم العقلاء انه لو نزى كلب على شاة فاولدها فان كان
الولد صورة كلب فهو حرام ونجس ولو كان صورة شاة كان حلالا مع ان
المادة واحدة واذا انسب للمصنف هذه الامور الى الماهيات لم يخف
قوله لانه حكم ان الوجود مبرء عنها فكيف تلحقه وتلزمه لانها اذا لزمته وان
كان باعتبار شيء آخر فقد اتصف بها وجرت عليه احكامها لانه انما فرق
بين الذهني والخارجي بكون الذهني لا تترتب عليه الاحكام والخارجي تترتب
عليه ولا موجب لذلك الا كونه خارجيا لانه هو المتحقق ولا يتحقق في
الخارج الا بالماهيات وقبلها ليس شيء الا في الذهن كالماهيات الكلية
ولا حكم الا للخارج مع انه قال ان حقيقة كل شيء هو وجوده الذي تترتب
عليه آثاره فقد برز في هذه الالزامات والى حصلت اذا نظرت الى ما ذكرنا
ونذكر ولم تتمحل لكلام ائمة الهدى عليهم السلام مثل قول الرضا عليه السلام قد علم اولوا
الالباب ان الاستدلال على ما هنالك لا يعلم الا بما هاهنا ظهر لك معرفة
شيء ما ظهر لك معرفة ما غاب عنك وقد عرفت بها وحيث ذكرنا مرارا

مرارا ان الموجود المخلوق لم يتحقق في الخارج قبل انضمام الماهية اليه لا في
نفسه ولا يتحقق الشيء بدون نفسه وهي ملزومة للاحكام وليس كما يذهب اليه من
تحققه في الخارج قبل انضمام الماهية وقبل لحوق الاحكام فما لزمته الماهية
لحقته الاحكام فيتوجه ما يرد عليه من المعارضة لان هذا انما تصح اذا صح
حصوله خارجا قبل الماهية ولا يصح عندنا لان الماهية هي صفة ايجاده فكيف
يحصل خارجا قبلها لانها في نفس الامر كالكسر والانكسار فان الماهية
قبولها للتكوين فلا يكون قبل ان يتكون قلنا كونه تكون تحصل في الخارج
معها فهو مبني للاحكام ويأتي بيان تكون الماهية بجعل غير جعل الوجود
لانه مترتب عليه لا كما يقولون انها غير مجعولة في نفسها مطلقا او انها
بجعل الوجود على الخلاف بينهم واما ثبوت عدم تحققه عند المصنف
الا بلزوم الماهية وان لم يرد ذلك لكنه يلزم فلحكمه بان كل وجود سوى الوجود
الاول البسيط الذي هو الذي لا مناص تلزمه ماهية كلية امكانية الا ان
ارادته تدور على الوجود المطلق ويلزمه ان يكون وجود الحق سبحانه والوجود
الحق المخلوق به ووجود الخلق حقيقة واحدة بسيطة في رتبة اثنينية الوجود
فيتعدد قد يصلح كل واحد من الوجودات الثلاثة فيتميز كل واحد من الآخر كاخته
كما قال بعض النحاة في تمثيل انقسام الكلمة الى الاسم والحرف بالجيم و
الحاء والخاء فعلامة الجيم نقطة من اسفله كوجود الحق المخلوق به وعلامة
الخاء نقطة من اعلاه وعدم الحاء عدم العلامة كوجود الحق تعالى عن
ذلك علوا كبيرا واكثرهم ما يعني بالوجود في الكلام عليه الا هذا فيلزم
بان الوجود الحق تعالى احد افراده ما لم تر انهم في كل واد يهيمون وانهم
يقولون ما لا يفعلون ومن كان يقول بهذا فذرهم وما يفترون فلقد
ضلوا واضلوا ان الوجود الحق عز وجل ليس لاحد من جميع ما سوى الله تعالى
ان يتكلم فيه فان المتكلم فيه لا يزداد من الله الا بعدا وانما اراد تعالى منهم
من معرفة ذاته ما وصف به نفسه لهم في انفسهم وهي صفة مخلوقة اي ذلك
اذا انتهيت عنها من وجدان الكل ما لم يكن فيها وانها التي لا يمكن فهمها قبله

حتى الاشارة والالقاء كما قال امير المؤمنين عليه السلام لكميل كشف سبحات
الجلال من غير اشارة الى آخر الحديث وهو مجمل في قوله عليه السلام من عرف نفسه
فقد عرف ربه وفي ذلك من قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم
حتى يتبين لهم انه الحق وهي آية الدراية معرفة كما قال سيد الوصيين
صلوات الله عليه وعلى آله صفة استدلال لا صفة تكشف له والمراد بهذا هو
المعروف باصطلاح الحكماء الالهيين بعنوان وبيان اهل البيت
عليهم السلام هو مقاماته وعلاماته التي لا تعطيل لها في كل مكان كما قال الحجة عليه السلام
وعلاماتك ومقاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفك بها من عرفك
لا فرق بينك وبينها الا انهم عبادك وخلقك الى آخر الدعاء من ادعية شهر رجب
وهذا العنوان وغيره المعرفة من جهة صفة الفعل لا الذات كالكتابة فانها
يعرف بها الكاتب من حيث حركة يده بالاعتدال وعدمه وبوجوده ولا يعرف
حق الكاتب او حجمه فافهم وهذا المقام الذي لا فرق بينه وبين الله سبحانه
من حيث الفعل كالحديدة المحماة لا فرق بينها وبين النار في الاحراق لان
احراق الحديدة فعل النار التي قامت صفته واثره بالحديدة فالنار هي المحرقة
بفعلها الذي صنعته في الحديدة فهذا المقام المخلوق هو المطلوب معرفته
لانه صفة المعلوم لنا بها فالصفات منقات معنى المقام والاسماء اسماء
معانيه كما قال الرضا عليه السلام واسماؤه تعبير وافعاله تفهيم يعني اسماء الله عز وجل
تعبير يعبر بها المعلم ليفهم المتعلم ويعبر بها سبحانه لعباده ليفهموا ما يريد
منهم وافعاله تعالى تفهيم ليستدلوا بها والحاصل ان الوجود الذي يطلق
في مقام بيان صفته لا يجوز ان يكون هو وجود الله تعالى ولا الوجود المطلق
الصادق عليه وعلى غيره فان الوجود الصادق عليه وعلى غيره كما ذهب عليه تعالى
بلا معنى وبلا ارادة وانما يجوز في الوجود المخلوق وهو لا ينفك عن
نفسه وهويته التي هي الماهية فكل مخلوق جزءان الجزء الاعلى هو
الوجود وهو جهته من ربه وذلك الشيء من ربه كما قلت مكررا والجزء الاسفل هو
ماهيته وهو جهته من نفسه فاذا تكلمت في الوجود المخلوق فانت تتكلم

في جزء الشيء واعلم ان هذا الجزء الشريف يسمى في عرف ائمتنا عليهم السلام
بالفؤاد وهو معنى قول الصادق عليه السلام واذا تجلى ضياء المعرفة في
الفؤاد واحب واذا احب لم يؤثر ما سوى الله عليه فتقيد بالمعنى وبنور
الله في مثل قول امير المؤمنين عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر
بنور الله قال الصادق عليه السلام يعني بنوره الذي خلق منه واذا تكلمت
في جزء المركب الذي هو الوجود المخلوق كان ذلك كما قال المصنف متصفا
بتلك الاوصاف التي ذكرها دون الوجود فقوله دون الوجود الا
بنوع فيه ما سمعت **قال** في كيفية شموله للاشياء شمول حقيقة الوجود
للاشياء ليس كشمول معنى الكلي للجزئيات وصدقه عليها كما نبهناك
عليه من ان حقيقة الوجود ليست جنسا ولا نوعا ولا عرضا ولا كليا
طبيعيا بل شموله ضرب آخر من الشمول لا يعرفه الا العلماء الراسخون
في العلم **اقول** اعلم انهم قد يريدون بكون الكلي شاملا لجزئياته
هو كونه مشتركا بين افراده مطابقا لكل واحد منها بحقيقته اي ان
حقيقة كل واحد من تلك الافراد بعد رفع ما عرض من المشخصات
العارضية عين حقيقة ذلك الكلي ومثلوا له بخواتم منقوشة بنقش واحد
اذا طبع بواحد منها على شمعة وظهرت صورة ذلك النقش واذا طبع
بالآخر على ما في تلك الشمعة من صورة نقش الاول لم يحدث بذلك في
الا ما حدث بالاول لانه هو وهكذا سائر الخواتم فالنقش الواحد الذي
نقشت به الخواتم هو مثال الكلي وما في الخواتم مثال لجزئياته وهذا
يستمر على رأي من يقول ان ما في الخيال اصل لما في الخارج مشتق منه
وفرع له واما على رأي من يقول ان الكلي معنى انتزاعي انتزع من الافراد
الخارجية بان نظر اليها فوجد فيها شيئا في الخارج يوجد في كل فرد هو حقيقته
وانما تغايرت بمميزات عارضة لتلك الحقيقة التي تكون ما في كل فرد
منها بمنزلة جزء من كل كما هو شأن الحصص التي تتميز بعضها عن بعض
بالعوارض كالحديد في المسمار والسيف والسكين الحديد وغير ذلك

فنظر في مادة المسمار وفي مادة السيف وفي مادة تلك السلسلة فاذا هي
حديد فانتزع منه صورة كلية في ذهنه هي ذلك الحديد الموجود خارجا
ووضعها وسماها بلا حظها في الخارج فكان ما في ذهنه صادق على
تلك الافراد المتحدة من مادة واحدة لان تلك الصورة الذهنية انتزعت
مما في الخارج انتزاعا كليا عارضا منفصلا في الحقيقة عن حقيقة الحديد
الخارجية فمثله كنقش واحد طبع به في شمعات متعددة فالحديد صورة
ما في الخاتم والمسمار والسيف والسلسلة مادة ولها صورة ما في الشمعات
المتعددة ففي الحقيقة الذهنية هي حصص وفي الحقيقة الخارجية اجزاء
وفي الحقيقة عند من يعلم ان تلك الحصص مواد قطعت من كل لا من
كلي خلت من كلي وان كان يجدها في ذهنه كذلك لكنه بناء على ان ما في
الذهن اصل لما في الخارج والمصنف وان كان يعتقد بما يتم معنا
ذلك ولكنه لا يلتزمه في حق الوجود بل يلتزم في حق حقيقة الوجود وانه ليس
له وجود ذهني وانما يوجد في الذهن منه العرض كما في هذا الكتاب وان كان في
غيره يحكم بالاول كما في الكتاب الكبير فاذا عرفت هذا فاعلم ان المصنف
عنده على ما يظهر من كلامه انه كما ان شمول الوجود للاشياء ليس كشمول الكلي
لجزئياته كذلك ليس كشمول الكلي لاجزائه بناء على ان الكل غير الاجزاء و
حقيقة الوجود عين ما يتحد به في الوجود مع الماهيات من مراتبها اذا
قطع النظر عن خصوصيتها فتعليله بانه ليس كشمول الكل لاجزائه لان
الكل غير اجزائه عليل لانه ان اراد انه غير هاهنا في الحكم فكذلك حقيقة الوجود
غير ما تتحد به الماهيات من مراتبها والا لكان محدودا لان كل شيء وقع عليه
الحد فعينه حقيقة الوجود متحدة بماهية وما يلحقها وان قيل ان الحد انما
هو للمحدود لا للحقيقة قلنا هي بدون الحقيقة لا شيء في المحدود فان قيل
المحدود ما حقيقته الحقيقة فحده هو خاصة ولنا قلنا فان المحدود
ذهنية لا خارجية لان الخارج ان اعتبر مغايرته خارجا انتفى الاتحاد و
المدعى وان لم يعتبر امتنع تعريفه فلا يمكن تعريف شيء خارجا اذ ليس في

ليس في الخارج الا حقيقة الوجود وعلى هذا يرتفع الثواب والعقاب
عن جميع الموجودات الا في الاذهان لان الثواب والعقاب
للاحكام الخارجية المتعلقة بالحقايق الخارجية لانا اذا حكمنا بانه
حقيقة الوجود وهي لا تلحقها احكام المراتب والماهيات الا باعتبار
حصول ما في الاذهان فان اتصفت حقيقة باحكام الماهيات
والمراتب خارجا وقع التحديد والا فلا يلحق احدا من الاحكام الشرعية
في الدنيا ولا في الاخرة شيء لانها لاحقة للموجود خارجا في صورته و
حقيقته فيجب ان يكون الكل هو الاجزاء من حيث الحقيقة مع قطع النظر
عن الاحكام والخصوصيات اللاحقة للمراتب والتشخصات ففي
الحقيقة اذا فتحت عين البصيرة ونظرت في الكلي والكل والجزئي والجزء
مع قطع النظر عن الاعتبارات الذهنية التي بنوا عليها احكام الفرق
بين الكلي والكل وجدت انها شيء واحد وانما حصل الفرق باعتبار
خصوصيات المراتب والمفاهيم الذهنية التي انشاها الاعتبارات
العرضية وان شمول حقيقة الوجود الذي اشار اليه ليس كشمول الكل
للاجزاء والكلي للجزئيات على ما بيناه من معنى الكلي وانه ظل ذهني انتزاعي
والقوم انما فرقوا بملاحظة خصوصيات المراتب والمشخصات
وهو لم يعتبر في شمول الحقيقة شيئا من تلك اللواحق بل يقول حقيقة
الوجود ليس كشمول الكلي للجزئيات ولا الكل للاجزاء بل هي عين ما يتحد
به في الوجود مع الماهيات من مراتبها اذا قطع النظر عن خصوصيتها
فكذلك حقيقة الكل عين اجزائه اذا قطع النظر عن خصوصياتها فافهم
وتفهم ولا تقنع بمجرد العبارات فتقول بل ضرب اخر من الشمول الخ
ويريد بانه شمول لا يلحقه نقص ولا قصور ولا ريب انه لو اعتبر
شموله على ما هو عليه بما هو عليه لحقه نقص وقصور كما في الكل مع
اجزائه لان النقايص من العوارض فان الكل شموله للاجزاء مع
قطع النظر عن خصوصيات المراتب كذلك لعدم ملاحظة تلك الخصوصيات

فان قيل ان كان شمول حقيقة الوجود للاشياء كشمول الكلي لجزئياته لزم ان توجد بكلها في واحد من الاشياء والحديث لا يريب انه ليس كذلك والحديث القدسي المتفق عليه قوله تعالى ما وسعني ارضي ولا سمائي الحديث يشعر بعدم ذلك وان كان كشمول الكل لاجزائه لزم ان لا توجد الحقيقة بكلها في شيء كما هو شان الكل واخر الحديث اخر وكلاهما الحديث يشعر بعدم ذلك وان كان كشمول الكل لاجزائه لزم ان لا توجد الحقيقة القدسي المذكور قوله ووسعني قلب عبدي المؤمن يشعر بعدم ذلك قلنا ان المصنف لم يرد كل الوجود لينا في شمول الكل ولا بعضه لينافي شمول الكلي وانما يريد حقيقة الوجود وهي تصدق على الكل كما هو سائر حقايق الاصول مثلا كالماء فان حقيقته كما تصدق في كله تصدق في القطرة فلا ينافي ذلك لا شمول الكلي كما في اخر الحديث المذكور ولا شمول الكل كما في اوله فتفهم والمصنف جعل شموله بالاشتراك المعنوي والفردي لانهم يجعلون للوجود اطلاقات ثلثة الاول المفهوم وهو الوجود المطلق وفي هذا الاطلاق شموله عنده وعند امثاله بالاشتراك المعنوي وهو ما بوضع اللفظ بازاء حقيقة واحدة مختلفة الافراد والمراتب بالشدة والضعف بوضع واحد كحقيقة البياض في تفاوت مراتبه فان الوجود في الواجب اشد منه في الممكن لان هذا المفهوم منتزع من الدلالة الوضعية بحسب اصطلاحهم والثاني هو الحصة وهي المفهوم الاضافي في اربع قيد الاضافة لتقييده في الفهم بلحاظ البعضية يعني احد فردي المطلق والثالث هو الفرد يعني ان للوجود في الخارج فردا يصدق الوجود عليه بالهوهو كما يمثلون له بالبحر وما يعرض عليه كالامواج فيجعل الوجود في شموله للاشياء كالاول والثالث في الشمول واما الاول الا كالكل واما الثالث الا كالكلي والكل فتفهم **قال** وقد عبروا عنه بالنفس الرحماني وتارة بالرحمة التي وسعت كل شيء وبالحق المخلوق به عند طائفة من العرفاء وبانبساط نور الوجود على هياكل الممكنات وقوابل الماهيات وتنزله في منازل الهويات **اقول** النفس الرحماني بفتح الفاء وسكونها فتح الفتح

الفتح شبهوا الوجود بالنفس لان النفس يخرج من جوف المتكلم ممتدا الى الهواء وهو الالف اللينة ولولا الف الف قائمة وهو هيولى سائر الحروف فاول ما يخرج عنها الالف المتحركة وهي الهمزة وهي اول العالم التدويني ولولا الالف فذراع بمنزلة العقل الكل وهو اول الوجود المقيد فالمتحركة اول الحروف واخرها الميم وكلها شعب بخرج من الالف اللينة فهي بمنزلة الشعب بخرج من النور في اللينة اي النفس بفتح الفاء الممتد من جوف المتكلم الى الهواء فالحروف حصص منه ولكل حرف مركب من مادة وحصة من ذلك الالف ومن صورة اي هيئة تلك الحصة في المخرج من الضغط والقلع والقرع فالالف اللينة الممتدة الى الهواء مثل للوجود والمنبعث من فعل الله سبحانه وامتداد الالف مثلا لانبساط ذلك الوجود في هواء الامكان الذي هو الحق الاكبر الاضافي والحروف المتعينة في مخارجها بما يلحقها من هيئة الفعل بالضغط والقلع والقرع مثل لافراد الموجودات في امكنة حدودها المتعينة بما يلحقها من العوارض الخارجية والمشخصات للماهية كما هو حكم الهيوليات مع حصص الماخوذة منها للافراد الخارجية المتعينة بالتعينات العارضية وكذا المثال بالبحر والامواج وبالمداد والحروف المكتوبة منه وبالامداد الناشئة من طورات الواحد وهيئات تنزلاته وبالماء مع قطع الثلج وبالثوب وتلوناته بالاصباغ المختلفة وكلها بمعنى واحد ترجع الى معنى واحد من الشمول كما ذكرنا وعلى سكون الفاء يراد بالنفس التي هي صفة الرحمن واثره منسوبة اليه ولما تجلى الرحمن على العرش فظهرت على اركانه الاربعة بكل الوجود بافاضة الابعد الخلق ومحله الركن الاسفل الايسر من العرش وهو النور الاحمر وبابه جبرئيل عليه السلام والرزق ومحله الركن الاعلى الايمن من العرش وهو النور الابيض وبابه ميكائيل عليه السلام والممات ومحله الركن الاعلى الايسر من العرش وهو النور الاخضر وبابه عزرائيل عليه السلام والحيوة ومحله الركن الاسفل من العرش وهو النور الاصفر وبابه اسرافيل عليه السلام قال الله تعالى خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم وهي نفس الولي عليه السلام المعبر عنه بصدر العالم والنفس الكلية ونظيرها الباء في الحروف

اللفظة وفي الحديث على ما رواه ابن ابي جمهور عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال
ظهرت الموجودات من باء بسم الله الرحمن الرحيم وقال بعضهم على الوجه الثالث
او النفس بالسكون كما ارادت النفس ان تتكلم بحرف فما زادت على تقارن
مخرج ذلك الحرف فيعرضه ذلك وبحيله فهو امر واحد لمروره بمخارج الحروف
حين التكلم يعرضه العوارض الحرفية المتمايزة لا معنى له اذا جعله تفسير النفس
الرحماني بسكون الفاء وانما هذا تفسيره بالفتح **والحاصل** انهم يجعلون
حقيقة الوجود شيئا واحدا بسيطا وانما يتفاوت بين افراده الموجودات
لاجل اختلاف ظهوراته الحاصل باختلاف مظاهره من غير تعدد في الحقيقة
من حيث هي ويمثلون لذلك بالشمس واشراقها على الزجاجات المختلفة الالوان
بلا تعدد في تلك الحقيقة ولا تجزئة ولا تبعيض لهو الكل في الكل وانت اذا
تممت كلامي الماضي وما اقول لك الآن عرفت انهم ما فهموا ما يقولون وان تمثيلهم
غلط ولو عرفوا الحقيقة لاصابوا في المثل وبيان غلطهم في المثل انهم جعلوا
الوجود كالشمس واتحادها واختلاف اشراقاتها على الزجاجات المختلفة
فان المختلف هو المعكوسات عن الاشراقات فالمثال الحق ان حقيقة
الشمس غير حقيقة الاشراق وهو واحد واما المعكوسات المختلفة فهي في تحققها
خارجا مختلفة الحقايق لان استضاءة الزجاجات انما تحققت في الخارج حيث
تعلقت بها الارادة الكونية بقابليات الزجاجات لها ولا تكون لها خارجا
قبل قابليات الزجاجات فالموجودات في الحقيقة مثالها الاضواء المنعكسة
ولا ريب في تغاير هذه انفسها فلا يجمعها الا حقيقة كلية لا بسيط متشخصة
ونظيره ما قال الشاعر ارى الاحسان عند الحر دينا وعند النذل منقصة
وذما كقطر الماء في الاصداف در وفي بطن الافاعي صار سما ولا شك
ان اللؤلؤ والسم حقيقتان مختلفتان ولا شك ان اصلهما من ماء واحد
ولا يجمعها حقيقة واحدة من الماء والا لكانت حقيقة حقيقة النحاس
وحقيقة الانسان واحدة لانها خلقا من العناصر والمنعكس عن الزجاجة
ليس الواقع عليها والا كذب الواقع اذا انعكس على الارض بل لؤلؤ

تلد من الواقع على الزجاج لتوجد من سبعين جزءا من ذلك الواقع لانه شعاعه
فالمنعكس الاخضر غير المنعكس الاحمر لمغايرته له في المادة والصورة فليس
الوجود المتكون منه زيد هو المتكون منه عمرو الا بلحاظ المعنى الثاني الذي هو
الحصة المفهوم بقيد الاضافة ولو قيل بان كان الموجودات هذه الافراد جنس
فاذا صدق على كل واحد منها الحقيقة وقع التحديد والمفهوم ما لم يصدق على
الخارج لا تلحق الاحكام العارضة له بالاضافة ولا تجري عليه فلا يكون مفهوما منه
ولا له اللحوق لكل حكم ما يعرض له فيفترقان ومع الصدق يقع التحديد وغلطهم
في المثال لتوهمهم ان المنعكس المختلف هو بعينه هو المشرق المتحد وليس كذلك
بل المنعكس ظل للمشرق يتوقف تكونه على القابل فحقيقته هو الموجود المختلف
بما هو مختلف والمشرق صانع والمنعكس مصنوع والصانع غير المصنوع
فقولهم ان النفس الرحماني بالسكون هو الذات المنبسط على الكل غلط لان الوجود
المنبسط غير المتعدد والمتحول بالقوابل لان المقبول اثاره المتعددة
التي لم تكن جزءا من تلك الحقيقة المنبسطة وانما هي متعلقات ووجوه منها لم تكن
موجودة معها ولا في رتبتها ولا جزءا منها ولا متصلة بها ولا قائمة بها قيام
ظهور ولا قيام تحقق ولا قيام عروض وانما قامت بها قيام صدور بل كل وجه
متعلق منها قائم في مقامه الذي يخلق فيه كما قال سيد الساجدين عليه السلام لا يملكون
تأخيرا عما قدمتهم اليه ولا يستطيعون تقدما الى ما اخرتهم عنه فيتبين ظهور ذلك
الوجود بالظهور باثاره لا بذاته فتفهم **وقوله** وتارة بالرحمة التي وسعت
كل شيء يريد بحق به وسعت كل شيء باثارها لا بذاتها وان الشيء والاشياء
في الخير واثار الخير وان كانت ايضا خيرا لكنها لما لم تتحقق في انفسها الا بقوابلها
كانت حقايقها على حسب مقتضى قوابلها فمقتضى قبول الاجابة يلحق به الاثر
المقبول خيرا وميزا ومقتضى قبول الانكار يلحق به المقبول شرا ومثلا و
الكتاب والسنة مشحونان بالاشارة الى هذا من ذلك قوله تعالى وقالوا قلوبنا
غلف بل طبع الله عليها بكفرهم والقلوب اصلها النور فطبع الله عليها
بانكارها فكانت ظلمة وحق الصادق عليه السلام العقل ما عبد به الرحمن

واكتسب به الجنان قال السائل فالتي في معوية قال عليهم تلك النكراء تلك الشيطنة
وهي شبيهة بالعقل وليست بعقل وقوله تعالى وننزل من القران ما هو شفاء
ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خسارا لان ما زاد الظالمين خسارا
فبظلمهم والا فانه لو اقترن بايمان المؤمنين كان شفاء ورحمة ومثله ما ورد
في حديث العقل الكلي اياك اثيب واياك اعاقب وهو قولنا في قوله وتنزله
في منازل الموجودات فانه لا ينزل فيها بذاته وانما ينزل فيها باثاره المفعولية
ومظاهره الفعلية فهو على ما هو عليه كما يظهر السراج باشعته فان ائتلف طرفه
باثاره فعلا لا بذاته والاثار محدثة به لا منه **قال** ويستقيم معنى الكلام من ان
الوجود مع كونه امرا شخصيا متشخصا بذاته متعينا بنفسه شخصا لما يوجد
به من ذوات الماهيات الكلية كيف يتحد بها وتصدق هي عليه في الخارج ويعرض
مفهومه عليها عرضا في الذهن بحسب التحليل العقلي **اقول** يعني به وجوده
المبهم الذي مرة يكون ربا ومرة يكون عبدا وقد علمت بان هذا الوجود المشار
اليه لا يصلح ان يكون سبحانه ولا يصلح لخلقه لان الشيء المتشخص بذاته في الخارج يمنع
في كونه وتشخصه وتشخيصه على سواه لا يكون الا ربا والمتحد بما يوجد به بحيث يصدق
ذلك الموجود به عليه في الخارج ويعرض مفهومه في الذهن على الموجودات بحيث
يكون عارضا في التعقل على ما وجد به لا يكون الا عبدا ناقصا محتاجا لا يصلح
الا لبعض الخلق كالاعراض مع انه اذا صدقت الماهيات الكلية عليه في الخارج
فقد كان المصداق كليا فاذا كان الخارج كليا كان مفهومه كليا موجودا في الذهن
عارضا لها فيكون جنسا او فصلا او جزءا كما في ساير المفهومات الكلية فيجوز
عليه التعدد وهو قد منع منه قبل ذلك فقال ودون الوجود الا بالوصف يعني ان
هذه الاوصاف انما تلحق الماهيات الكلية لصحة فقلنا بذاتها الى الذهن دون
الوجود فلا تلحقه هذه الاوصاف الا بالعرض لكونه عارضا لها عند التحليل
العقلي فقلنا تجويزك وحكمك بصدق الماهية الكلية عليه في الخارج لا يصلح الا
لكونه كليا في الخارج فاذا حلله العقل لم يحلله عن كليته الا ان كان جزئيا في
الخارج وح لم يصدق عليه الماهية الكلية فان كان متشخصا في نفسه امتنع

امتنع الصدق الا باعتبار التعدد والجهتية وان كان كليا في نفسه لم يحلل العقل
كليته بل ينقل بها الى الذهن ويقع التحديد ودعوى الانتزاع لا من حيث
الامر الخارجي المغايرة للعنوم فتكون جهة الانتزاع اعتبارية لحكم بانه عارض
عليها وان احكام الاعتبارية غير متحققة في نفس الامر غير صحيحة والا لكذب الانتزاع
مع انا قد قررنا تحقق وجود كل الامور الاعتبارية عقلا ونقلا على ان صحة
الصدق خارجا لتحقق الاتحاد ومعناه تحقق الاتحاد واللازم منه ان يكون
للوجود حصولان حصول معناه في الذهن وهو نقله الى الذهن مع قطع
النظر العوارض الخارجية يعني تجردا عنها والحصول العرضي الانتزاعي لان الوجود
متحد في الخارج الذي هو متحقق المتحققة بالماهيات الامكانية الكلية وذوات
الحصولين الحصول المعنوي الذاتي والحصول العرضي في المنافي للذاتي هو المغايرة
الذهنية الاعتبارية وهي غير موجودة لان الموجود انما هو الاتحاد والتحليل
العقلي يشهد بعدم تحقق المغايرة مع الاتحاد خارجا الا بلحاظ التركيب
واما معقول عارضية الوجود فانما هو باعتبار الحمل الصناعي مثل هذا
موجود وباعتبار انها هي الوجود المحقق الذاتي في الخارج وانه بلحاظ التعدد
الواقعي الذي هو تركيب هذا الشيء من قابل ومقبول او من جهة خالقه وجهة
نفسه كما قلنا سابقا مع لحاظ ان الماهيات في نفسها غير مجعولة بل هي
صور علمية ثابتة في ذاته تعالى كما يقول اهل الاشراق او في الامكان
الذاتي كما يقوله المعتزلة وانما المجعول وجودها انه يكون عارضا فلمت
رداه عارضا مستقبلا او وتيهم قالوا هذا عارض ممطرنا بل هو ما استعجلتم
به ريح فيها عذاب وهذه الريح من هوى النفس المتبع الا لا حول ولا قوة الا
بالله العلي العظيم **قال** ويظهر لك ايضا انه كيف يصدق القول
بكون حقيقة الوجود مع كونها متشخصة بذاتها مختلفة الحقايق بحسب
اختلاف الماهيات الامكانية المتحدة كل منها بدرجة من درجاته ومرتبة
من مراتبه سوى الوجود الحق الاول الذي لا ماهية له لانه الصرف الوجود الذي
لا اتم منه ولا اشد قوة وكمالا ولا يشوبه عموم ولا خصوص ولا تحده حدود لا

يضبطه اسم ورسم ولا يحيط به العلم وعنت الوجوه للحي القيوم **اقول**
لا يصدق القول بكون حقيقته مع تشخصها بذاتها مختلفة الحقايق بحسب
اختلاف الماهيات الخ الا بكون تلك الحقيقة اسما لتلك الاشياء المتعددة
كالخشب الذي حقيقته متشخصة بذاته الخشبية المتميزة بها في السرير والباب
والسفينة من المواد الخشبية لا انه مع هذا في نفس الحكم بحسب ظرف الخشب
بل هو مركب من مادة وصورة والسرير مركب من مادة هي تلك الحقيقة
المركبة من مادة وصورة وهما الخشب ومن صورة وكذلك الباب والسفينة
والوجود ايضا كذلك مركب من مادة وهي جنبته من ربه ومن صورة هي الهوية
والاشياء منه اجزاء او جزئيات على نحو ما اشرنا اليه سابقا يعني حصصا
منه تتحقق وتتميز كل حصة بمشخصاتها وهذا الكلام على قولهم باتحاد
حقيقة الوجود في كل موجود كما قلنا في الخشب بالنسبة الى ما صنع منه
واما على قولنا تبعا لقول ساداتنا وموالينا ائمة الهدى عليهم السلام بان
الوجود حقايق متعددة فالاول وجودهم الاربعة عشر معصوما عليهم السلام
لانه عز لم يخلق الله سبحانه غيره ولم يخلق من حقيقته غيرهم ثم خلق من شعاعه
الانبياء عليهم السلام كذلك ثم خلق من شعاع وجود الانبياء عليهم السلام وجود
المؤمنين وهكذا الى الثرى لكل حقيقة عليا لم يخلق من ذاتها السفلى وانما
خلق السفلى من شعاع العليا فالعليا مثلا كالشمس نفسها والسفلى
كشعاعها المشرق على الارض ولكل رتبة حقيقة في محلها ولما دونها و
مجاز واثر لما فوقها نعم افراد كل رتبة كالخشب وما عمل منه فالتمثيل
بالخشب انما هو لافراد كل رتبة واما الوجود الحق عز وجل فكما قال عليه السلام
اعتصام الورى بمغفرتك عجز الواصفون عن صفتك تب علينا
فانا بشر ما عرفناك حق معرفتك سبحان ربك رب العزة عما يصفون
وقوله لا ماهية له يعني مغايرة لوجوده تعالى لمحال والا فله ماهية هي
عين وجوده بلا مغايرة لا خارجا ولا ذهنا ولا فرضا واعتبارا بل
وجوده وماهيته وذاته وعلمه وقدرته وسمعه وبصره وحياته وعزته ووحدته

المشعر الثالث

وقدوس وما اشبه ذلك اسماء لحقيقة واحدة اختلفت باعتبار متعلقات
تاثيره اعني لمخلوقاته ولا مبادي لتلك التعلقات الا مفعولاته التي
هي مظاهر معاني افعاله الحسنى وامثاله العليا لا اله الا هو المصير **قال**
المشعر الثالث في حقيقة الوجود اعلم ايدك الله بنوره ان الوجود احق
الاشياء بان يكون ذا حقيقة موجودة وعليه شواهد قطعية الاول ان
حقيقة كل شيء هو وجوده الذي يترتب عليه اثاره واحكامه فالوجود
اذن احق الاشياء بان يكون ذا حقيقة اذ غيره به يصير ذا حقيقة
فهو حقيقة كل حقيقة ولا يحتاج هو بنفسه في الاعيان وغيره اعني الماهيات
به في الاعيان لا بنفسها **اقول** اعلم ان الباحثين عن هذا الشان
اختلفوا بعد اتفاقهم على حصول موجودات في الخارج فيها هل هي وجودات
موهومة التحقق في الاعيان بل هي نفوس فهوانية ام هي وجودات بحت
حادثة اقيمت بذواتها من غير وجود غيرها يقيمها ولا ماهية سوى ذواتها
ام وجودات ازلية قديمة تقيمت بما عرض لها من الماهيات الاعتبارية
الموهومة ام وجود واحد بسيط ذاتها ازلا تكثرت تعيناته في مراتبها بحسب
احكام تلك المراتب ام لكل موجود وجودان وجود حق ووجود خلق يتعين
الحق بالخلق والخلق بما لحقه من احكام مرتبته ام وجودان وجود حق لم
يتعين مع وجود خلق يتعين باحكام مرتبته ام هي ماهيات بحت متكونة
بانفسها من غير وجود سوى حصولها في الخارج ام متكونة بوجود عارض عليها
به كانت من غير ان يكون جزءا ذاتيا لها ام ماهيات غير متكونة بل
صور علمية ظهرت في الاعيان بما عرض لها من احكام الالوان ام هي
ماهيات ثابتة البتة ثبوتا به ظهرت في الاعيان الاولى انها ثابتة
في المكان المظلم اذا اشرق عليها نور السراج ظهرت للناظر اليها ام
هي ماهيات موهومة التحقق في الاعيان وانما هي نقوش اعتبرت حيث هي
منتزعة ام هي متكونة من وجود اعتباري وماهية متحققة ام بالعكس
ام من اعتباريين فهو موهومة التحقق ام هي مركبات من وجودات وماهيات

فكل فرد مركب من وجود وماهية في الاعتبار يعني ان التحقق للوجود خارجا
والماهية في الخارج متحدة به يعني انها تصدق عليه ويعرض له ما يلحقها بسبب
فرضها وجعلها وان كانت مغايرة له في الذهن كما يذهب اليه المصنف و
اتباعه ام هي مركبات لكل موجود مركب الذات من وجود هو مادته ومن ماهية
هي صورته وهذا هو الذي اذهب اليه وكل منهما متقوم بالاخر فالوجود متقوم
بالماهية تقوم ظهور والماهية متقومة بالوجود تقوم تحقق فهي تلازم ما
بالترابط والتداخل من غير اتحاد ولا اشتراك ولا انفصال بل بتداخل
وتمازج كتداخل اجزاء الظلمة باجزاء نور السراج فان نوره ينبعث عنه
على هيئة مخروط قاعدته عند السراج وراسه الى حيث ينتهي والظلمة التي ما
رحبته وتقوم بها على هيئة مخروط راسه فقط عند السراج في قاعدة مخروط
نوره وقاعدة مخروطها الى حيث ينتهي النور وذلك في الشدة والضعف
كل على عكس الاخر واما في الحجم ظاهرا ففي العكس في النور خاصة فهما
في الحقيقة كرتان متداخلتان متقابلتان بقطبيهما وسطحيهما و
استدارتهما اما القطبان فالنور يدور على السراج على التوالي واما
الظلمة فتدور على نفس النور من حيث نفسه لا من حيث السراج على
خلاف التوالي واما السطحان فالنور سطح كرته عند منتهاه الى جهة
الظلمة واما الظلمة فسطح كرتها عند جهة سطح النور بالمقابلة لا بالتوازي
واما في الاستدارة فكما سمعت في استدارتهما على قطبيهما فالوجود احدثه
الله تعالى بفعله بذاته اولا وبالذات من غير وجود زائد على ذاته و
اقامه بماهيته واما الماهية فخلقها الله عز وجل ثانيا وبالعرض من
باشر فعله الذي احدث به الوجود وذلك الاثر فعل ثان اشتقه عز وجل
من الفعل الاول كاشتقاق النور من المنير فهو منه جزء من سبعين جزءا
فبه احدث الماهية من نفس الوجود من حيث نفسه لا من حيث ربه
كالانكسار فانه حدث من فعل الكاسر والانكسار خلق من نفس الكسر
من نفسه لا من حيث فعل الكاسر بفعل اشتق من فعل الكاسر

الكاسر للمكسور كما قلنا في النسبة ولذا نسب الى المكسور بنفسه فكان فعلا
له وهو المعبر عنه بالمطاوعة الا ترى انك اذا نظرت الى امر الله تعالى اذا تعلق
فيه وجدت فاعل امر الله تعالى هو المخلوق المكون فاذا قال تعالى كن
ففاعل امر الله ضمير تقديره انت يعود الى المكون لانه فاعل فعل الله
بقابليته فلذا قال فيكون فصار المخلوق فاعل كن ويكون فتفطن
في هذه الاسرار التي جرت بها الاقدار ففاعل كن قابل الوجود وفاعل
يكون قابل الماهية وفي الحقيقة لم يتم الموجود بهما بل مع وقوع
التلازم لخلق الله من نفسهما التلازم بفعل مترتب على فعليهما كما
تقدم ثم الزم بينهما بفعل رابع مترتب على الثلاثة الافعال كما مر
فالفعل الاول من مشية الله والثاني من ارادة الله والثالث من
قدر الله والرابع من قضاء الله فتم صنع الموجود بهذه الاربعة الحدود
من هذه الافعال الاربعة وانا اريد بهذه الماهية قابلية الوجود و
مجموعهما هيولى ومادة لما تحتها فيؤخذ من المجموع حصة وتلبس صورة
شخصية فالموجود هو الوجود وبلحاظ انه اثر الله وصنع الله ونور الله
وهو الماهية بلحاظ انه هو فنفسه باللحاظ الاول من عرف نفسه فقد
عرف ربه وباللحاظ الثاني الماهية التي بها احتجب عن ربه وما احتجب ما ذكرت
لك عنده حيث انهم يقولون كان الوجود والماهية بايجاد واحد
وانا اقول باربعة ايجادات حقيقية لكونه متحققة في الخارج لا
في الاعتبار وانما اطلت هذا لاجل اشتغالك بهذه الاسرار الخفية
ولتعلم سلوكي في امثال هذه القضية فاذا عرفت ذلك فاعلم ان
المصنف يذهب الى الاول والثالث من الاقسام التي تراه من
اطلاق الوجود وهي المذكورة سابقا اعني ارادة المفهوم مطلقا
وهو الذي يقال له الوجود المطلق الصادق عنده على الحق والخلق
صدقا ذاتيا والحصة اي المفهوم بقيد الاضافة والافراد ما يصدق
عليه هذا المفهوم صدقا ذاتيا في الخارج بل هو هو وعبارته تدور

على الاول وكذا السادس عشر والثالث اعني المطلق والفرد
وتقريره واستشهاده عليها وقد سمعت ما قلنا وستسمع فاقول
ما استشهد به ظاهرا مصادرة وهو جعل الدليل عين الدعوى فان
قولو حقيقة كل شيء هو وجوده الذي يترتب عليه اثاره واحكامه
والقائلون بان الشيء وحقيقة الماهية لا غير كما سمعت من الاقوال
المتقدمة يكون كلام عندهم مصادرة وكذا بالنسبة الى قولنا الذي
هو معنى كلام المشايخ عليهم وصرحوا به في كلماتهم وادعيتهم من ان الوجود
الحادث مركب من وجود وماهية فان الاثار بل الاحكام مترتبة على
الماهية اكثر من ترتبها على الوجود وجميع الاشياء احكام السعادة و
الشقاوة في النشأتين والبرزخ بعضهم لو قال حقيقة كل من جهة
ربه هو الوجود قلنا منه شرطا ان تجعلها جزءا الا كلا ولكن يكون
الشيء المركب من زوجين وحقيقة كل حقيقة وجود والوجود جزء لا تصدر المعاصي
عنه وانما تصدر عن الماهية وهو يعقول بينا ولكنها عندنا امثا
تعتبر في الاذهان وهو انما يعرف بين الموجودين بترتب الاثار
والاحكام وعدمه وايات الله في الافاق وفي الانفس تؤيد ما
ذهب اليه وانا اضرب لك منها اية لو كان عندك ماء شديد الحرارة
لكان بحرارته ولو كان عندك ماء بارد شديد البرودة لكان يحرق ببرودته
فان اجتمعا عندك بغير ممازجة ستهلك بحقيقتها ظهر اثر كل منهما على حدة
كطاعة الشخص بوجوده الغير المستهلك حكمه في الماهية ومعصيته بماهيته
الغير المستهلك حكمها في الوجود ولو مزجت المائين وبقيت صفة احدهما
صدر عنها اثرها خاصة كما لو غلبت الوجود بالماهية فان كان الحكم للوجود
لم تصدر عن الشخص معصية وان كان للماهية لم تصدر عنه طاعة وان
امتزج الماءان بالتعادل لم تجد حرارة ولا برودة كذلك اذا امتزج
الوجود والماهية على السوية فامتزج المائين لم تصدر عن الشخص طاعة
ولا معصية بل شيء ثالث ولو قال الا ان الحدث به بحيث يصدق عليه

عليه صدق حمل شائع خاصة لا ذاتي بل يصدق الوجود بمفهومه البحث
على الفرد الخارجي صدقا بالذات لم تصدر من هذا معصية فقط واعتبار
المغايرة في الذهن خاصة لا يكون منشأ للمعصية كما لو تصورت حرارة
الماء الحار وحده عند تصور عروض التسخين بالنار لم يكن بذلك
ساخنا لان الوصف والاعتبار لا يترتب عليهما في الخارج الاثار وان
لحظ الوجود المطلق في الفرد فعرفه انه الوجود فبطل اتحاد الماهية
بالوجود ح ومغايرتها له في الذهن وما في توجيه كلامه انه يعني ان
الوجود ما به تحقق كل شيء وكل ما هو كذلك فهو احق بان يكون متحققا
في الخارج فالوجود احق الاشياء بان يكون ذا فرد خارجي ففيه اولا ان
ان المهيات الذهنية لها تحقق كل شيء عندهم ولا تحقق لها في الخارج
وثانيا ان الوجود به تحقق الاشياء الا انه من جهة علل الوجود كالعلة
الفاعلية والغائية لا من جهة علل الماهية فلا يصح ان يقال به تحقق
الاشياء وحده لا غيره وثالثا فقوله ما به تحقق كل شيء لا يلزم منه ان
يكون متحققا في الخارج بنفسه بل يكون تحقق في الخارج بعض ما هو متحقق
في الخارج وليس كلما هو متحقق في الخارج يكون تحققه بنفسه بغير انضمام
شيء اخر وليس كلما كان كذلك يكون ذا فرد خارجي يصدق عليه صدقا
بالذات بغير تعدد بل قد يكون ذا افراد والحاصل انه قد ثبت في الخارج
اشياء متحققة موجودة فقيل يجب ان يكون معها في نفس الامر في
الخارج مصحح لموجوديتها وهو الوجود وانت اذا رجعت في نظرك
الى حقيقة الكائنات وجدت ان اثبات شيء معها حادث به موجوديتها
الكونية بغيرها مجازفة لانه يلزم ان يكون مغايرا لها فان كان هيئة و
عرضا فلا بعد في احتياج الموجود في تقومه او ظهوره الى هيئة ووصف
لا انه من متممات قابليته ولكنه لا يكون ذلك حقيقة له الا على تاويل
انه من اجزاء حقيقته من نفسه ومتممات ماهيته لانه من عللها كا
لصورة والحدود واللون والكم والوقت والمكان والوضع وما اشبه

ذلك وعلى هذا لا تحتد بحيث يكون هو احق بالوجود دونها لا في المتعارف
ولا في نفس الامر وان كان جوهرا فقد تحقق بما وضح لك من المقومات
الظهورية من جواهر والاعراض فقد شاركها في نسبة الوجود الى المجموع
على جهة الحقيقة بالذات فلا عيب فيه بل هو الواقع واما ان ذلك
الشيء الذي هو الموجودية بعزه ما يلحقه دون العوارض دونها فلم يصدر
عن عقل اذ اذا حصل تكلمناه فيه هل هو شيء غير الشيء المعروف
الذي حقيقته المادة والصورة مع [illegible] كان ذلك اسم لا لم
نجد في الخارج ولا في العقل الصحيح ولا في الكتاب والسنة شيئا خارجا
الا من المادة والصورة التامة نقسم المواد والصور في كل شيء بحسبه
فالعقول موادها وصورها برزخيات معنويات والنفوس
موادها وصورها اسمائيات جوهريات نفسانيات والمثال مواده
وصوره ظليات والافلاك موادها وصورها برزخيات
والعالم الطبيعي عنصريات وما في كلام المصنف مغالطة وهذا لا يثبت
الا بالدليل القاطع الا انه جعل هذه ادلة وليست بادلة وانما هي
المستدل عليها وبقية الكلام في هذا **قال** نريد به ان كل مفهوم كالانسان
مثلا اذا قلنا انه ذو حقيقة او ذو وجود كان معناه ان في الخارج
شيئا يقال عليه ويصدق عليه انه انسان وكذا الفرس والفلك والماء
والنار وسائر العنوانات والمفهومات التي لها افراد خارجية هي
عنوانات صادقة عليها بمعنى كونها متحققة او ذات حقيقة ان
مفهومها لها صادقة على شيء صدقا بالذات والقضايا المعقودة
لهذا انسان او ذاك فرس ضروريات ذاتية فهكذا حكم مفهوم الحقيقة
اقول قوله نريد به ان كل مفهوم الى قوله والماء والنار بيان لما
قد يتوهم من عبارته انه مخالف لمقصوده واختصار لمعنى ما ذكر
من الكلام لان مراده ان المفهوم الذي له حقيقة معناه الذي له خارج
يصدق عليه صدقا بالذات لان بعض المفاهيم عنده لا خارج لها

لها ولا معنى لها الا ما في الذهن تحققها فيه كالمفاهيم الكلية الاعتبارية
لا انحصر في هذا الكتاب على المتعارف عنده لا كثر وان كان هو لا يبرز
هذا في اكثرها بمعنى انه في غير هذا الكتاب يذهب الى انها من الوجود
وان لم يكن لها خارج فقد ذكرنا سابقا ان المتحقق عندنا على عقيدة
ائمتنا صلوات الله عليهم ان جميع المفهومات موجودات خلقها الله سبحانه
وافق ما يناسبها كالاذهان والهاجميعها امور انتزاعية ظلية
انتزعها الذهن باذن الله وقدرته من ذواتها الخارجية مثل صورة رجل
في العداسي وقد تقدم الاشارة الى ذلك والاشارة الى ما خذه
ودليله من النقل والعقل وان كان مجملا لعدم اقتضاء المقام للتفصيل
ولما كان المفهوم عند المصنف منه ما لا خارج له ومنه ما له خارج ذكر ما له
خارج في التمثيل لكنه ترك لمفهوم الوجود الذي يعنيه في مطلق صدقه على
خارج لكن لما كان يريد من مفهوم الوجود الاطلاق الاول من الثلاثة
المذكورة سابقا وهو المفهوم المطلق الصادق على الواجب والحادث
استدرك خصوص ذكره بما اختص به فقال كما يأتي بعد هذا والوجود
ومرادفاته فقوله كالانسان مثلا يعني به انه من المفاهيم التي لها شيء خارج
متحقق في الاعيان يصدق هذا المفهوم عليه صدقا بالذات فقال اذا قلنا
انه اي مفهوم انسان ذو حقيقة او ذو وجود عبر بلفظين عنده مترادفين
كان معناه اي معنى قولنا ان مفهوم انسان ذو حقيقة ان في الخارج شيئا
كزيد وعمرو يقال ذلك المفهوم عليه قولا حقيقيا ويصدق عليه صدقه
بالذات انه يعني زيدا مثلا انسان فتنعقد له القضية الضرورية التي حكم
فيها بامتناع انفكاك المحمول الذي هو انسان عن ذات الموضوع الذي هو
زيد ما دام ذات الموضوع موجودة او ما دام زيد حيوانا ناطقا وكذلك
الفرس ما دام ذاته حيوانا صاهلا فهو فرس وكذلك الفلك ما دام
جرما كريا مركبا من مادة وصورة برزخيتين ذا حركة ارادية او مطلقا
على الاختلافين والمذهب فهو فلك وكذلك الماء ما دام عنصرا سيالا لا

بقيتا فقاما بيعا مركبا من برودة ورطوبة جوهر يعني فلو نسوه وبحثه
ماء وكذلك النار ما دام عنصرا خفيفا مطلقا مركبا من حرارة ويبوسة
جوهر يابس لو نار وغير هذه كما قال وسائر العنوانات ازلا ولذا المفهومات
التي لها افراد خارجية اي تلك العنوانات والمفهومات والعطف
تفسيري عنوانات صادقة عليها اي على تلك الافراد وهذا معنى قوله ومعنى
كونها متحققة او ذات حقيقة انها مفهومات صادقة على شيء حيث قال الرازي
ثم بين ان هذه القضايا المعقودة من هذه المحمولات وتلك الموضوعات
كما مثل وذكرنا قضايا ضروريات ذاتية لصدق المحمول فيها على الموضوع
بالذات والحقيقة ثم قال لبيان مشاركة هذه المفهومات لمفهوم
الوجود في مطلق الضرورة والذاتية فكذا حكم مفهوم الحقيقة **قال**
والوجود ومرادفاته لابد وان يكون عنوانه صادقا على شيء حتى يقال
على شيء انه ذا حقيقة كذا صدقا بالذات وتكون القضية المعقودة
هنا ضرورية ذاتية او ضرورية ازلية **اقول** يعني ان الوجود ومرادفاته
في كل شيء يجب بان يكون ذلك المرادف له بمعناه لا فرق بينهما الا
نفي الواجب عز وجل الوجود والعلم والقدرة والحيوة وما اشبه ذلك
الفاظ مختلفة على معنى واحد بسيط مطلق يصدق كل واحد منها على
ما يصدق عليه الاخر اذ المراد من العلم والقدرة وغيرها ذات
بحت ازلية وفي الحادث الوجود والسمع والبصر وما اشبهها الحادثات
والحيوانية مع النطقية متحد بالنسبة الى زيد وهذا بناء منه على الاطلاق
الاول للوجود اعني المفهوم المطلق الذي يريد به الوجود والمطلق الصادق
بالذات على الواجب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وعلى الحادث بالذات
الا ان القضية المعقودة في حمله على زيد هي الضرورية الذاتية كما تقدم
وعلى الله تعالى عن ذلك هي الضرورية الازلية وهي التي حكم فيها بامتناع
انفكاك المحمول اي الوجود المذكور عن ذات الموضوع وهي ذات الله
الحق تعالى ربنا عن ذلك الوجود المطلق مع قطع النظر عن جميع ما

جميع ما سوى الذات وعن تقييدها بما دام الذات او اشتراطها بما دام
الوصف فكل مادة تحقق فيه هذه القضية الذاتية الازلية تحقق فيها
الضرورة الذاتية ولا عكس نعم يعتبر في تحقق الذاتية في الازلية قطع
النظر عن القيود الا على جهة التفهيم والافهام والتعبير عن التعقل وذلك
معنى قوله وتكون القضية المعقودة هنا الخ فشان حمل مفهوم الوجود
على موضوعه ضرورية ذاتية يعني ان حمل على ذات العبد او ضرورية ازلية
ان حمل على ذات الباري عز وجل لاشتراك حقيقة الوجود بين القديم تعالى
والحادث بالاشتراك المعنوي عند المصنف والذي يجانبه ليس بمشترك
فيهما بل يشتركون **قال** لست اقول ان مفهوم الحقيقة او الوجود والذي
هو بدل التصور يصدق عليه انه حقيقة او وجود حملا متعارفا اذ صدق
كل عنوان على نفسه لا يلزم ان يكون بطريق الحمل المتعارف بل حملا اوليا
غير متعارف انما اقول ان الشيء الذي يكون انضمامه مع الماهية او اعتباره
معها مناط كونها ذا حقيقة يجب ان يصدق عليه مفهوم الحقيقة او الموجودية
اقول يريد اني لم ارد بقولي هكذا مفهوم الحقيقة اي المراد بحمل مفهوم
الوجود حمله على نفسه بالحمل المتعارف فلا تتوهم عليه انه يريد حمل مفهوم
الوجود الكلي على نفس ذلك المفهوم كما حمل الشيء على الشيء كما هو راي
بعضهم بحصر معناه في المفهوم مع انه ليس كل مفهوم يحمل على نفسه
بالحمل المتعارف بل كثير منها يحمل حملا اوليا مع انه لست اريد هذا وان
كان لا منافاة فيه لوارديته وانما اعقل انما يكون اذا اتصفت اليه
الماهية او اعتبر معها متعلق كونها ذات حقيقة يصدق عليه في الحقيقة
مفهوم الحقيقة او الموجودية فيكون هو الحقيقة وهذا اغاليتم ويصح
ان يكون دليلا على كون الوجود هو الحقيقة الخارجية اذا لم يبق للماهية
مع انضمامها اعتبار في الحقيقة كما هو راي المصنف لانه يرى حقيقة وقوع
بسيط حقيقي حادث في الخارج واما اذا قلنا بمذهب اهل الحق عليهم
من انه لم يخلق الله عز وجل شيئا في ذاته بذاته دون غيره الذي اراد خلقه الا ا

عليه واثبات وجوده كما قال الرضا عليه السلام ويعقل اوائل الحكماء
الآخذين عن الانبياء عليهم السلام من ان كل مخلوق لا بد له ان يكون له اعتباران
اعتبار من ربه واعتبار من نفسه وان كل ممكن زوج تركيبي وكما قال
الرضا عليه السلام مستشهدا على هذا المعنى بقوله تعالى ومن كل شيء خلقنا
زوجين فالحقيقة في كل مخلوق مركبة منهما فلا يكون محمولا اولا بالصدق
على الحقيقة وكونه منشأ لذلك التحقق من الماهية اذ لا تتقوم الا به لا
منه اختصاصه بصدق الحقيقة دونها لجواز ان الصدق على الحقيقة بعد
تقومها به مستندا اليهما كما هو الظاهر لان معنى الشيء الخارجي ليس الا
ما يفهم منها لا منه وهذا التفصيل وان كان صحيحا عندنا الا انه لا يلزم
منه استحقاقه لصدق دونها لان ما يفهم منها وان كان هو معنى الشيء
من حيث نفسه الا ان معناه من حيث ربه ما افاده الوجود فالاولى
ان يقال حقيقة الصدق على الحقيقة بصدق الحقيقة المركبة او
بصدقه على ما هي اليه من الحقيقة وبصدقها على ما منه من الحقيقة و
كلام المصنف مبني على ما في عادته وفيها ما ذكرنا سابقا **قال** فالوجود
يجب ان يكون له مصداق في الخارج يحمل عليه هذا العنوان حملا بالذات
حملا شائعا متعارفا وكل عنوان فيصدق على شيء في الخارج فذلك
الشيء فرده وذلك العنوان متحقق فيه فيكون لمفهوم الوجود فرد
في الخارج فله صورة عينية خارجية مع قطع النظر عن اعتبار العقل
وملاحظة الذهن فيكون الوجود موجودا في الواقع **اقول** فالوجود
الى تقريع ما استدل به على اثبات فرد لمفهوم الوجود في الخارج
يحمل عليه حملا شائعا بالذات بقوله انما اقول الشيء الذي يكون انضمام
الى الا ان ذلك على ما فرضه واما على ما قلنا فلا دليل له عندنا فالكلام
عليه في الحقيقة متوجه على صغراه واما الكبرى فمترتبة على الصغرى وقوله
مع قطع النظر عن اعتبار العقل يشير به الى انه مع ملاحظة اعتبار
العقل في التحليل ينكشف ان ذلك الفرد مركب من الماهية والوجود

والوجود مع ما يلزم من اثبات فرد يتحقق العنوان فيه بالذات صحة
التحديد لثبوت الفيض والجزئي واما قوله فيكون الوجود موجودا في الواقع
يعني في الخارج لا في حضوره الذهني كراري يقتصر على معلومه خاصة فيحق
تعقل بموجبه لكن وجود جزء لذلك الفرد على نحو ما ذكرنا مرارا وقد قلنا ايضا
سابقا ان كلامنا هنا كله في الوجود الحادث واما الوجود القديم فلا كلام لنا
فيه ولا يتعلق كلامنا مع كلام المصنف في الحادث فنعلم سواء منع الاتفاق
في مثل قوله فله صورة عينية خارجية وقوله فيكون الوجود موجودا
في الواقع حق وهو يحتمل معنا آخر ما يجمع كلامنا مع كلامه فيه وما لا يجمع
قال وموجوديته في الخارج انه بنفسه واقع في الخارج كما ان زيدا مثلا
انسان في الواقع وكون زيد انسانا في الواقع عبارة عن موجوديته فيكون
هذا الوجود في الواقع عبارة عن كونه بنفسه موجودا وكون غيره به موجودا
لا ان للوجود وجودا آخر زائدا عليه عارضا له بنحو من العروض ولو
بالاعتبار كما في العوارض التحليلية بخلاف الماهية كالانسان فان
معنى كونه موجودا ان شيئا في الخارج هو انسان لا ان شيئا في الخارج
هو وجود ومعنى الوجود موجودا ان شيئا في الخارج هو وجود وهو حقيقة
اقول قوله وموجوديته اي الوجود انه بنفسه واقع في الخارج هو وجود
اعلم ان عبارة المصنف جرى على تاسيس الوجود المطلق الصادق
على الحق والخلق فلو يعرف ارادته في عباراته على جهة التصحيح فلو
قلت هذا الكلام لا يصح في حق الواجب تعالى قيل يريد الحادث ولو قلت
لا يصح في الحادث قيل يريد الواجب مما اشبه عباراته بمعنى قول الشاعر
قلت قولا ليس يدري ام مديح ام هجا خاط لي عمرو قباء ليت عينيه
سوا وذلك لان عمرا الخياط احد عينيه عمياء فهذا الشاعر يريد عوالم بقوله
ليت عينيه سوا وانا بناء كلامي على الحادث الا اذا صرح بما يميز ارادة
الواجب فقوله انه بنفسه في الخارج هذا في حق الواجب تعالى ظاهر
اما في حق الحادث فيكون الوجود اوجد بنفسه لا بوجود آخر زائد على ذاته

فهذا ظاهر ولكن معناه الحق ان الوجود الحادث هو مادة الاشياء المكونة
ولم يوجد عز وجل مادة اخرى بل بنفسها وهذا مما لا ريب فيه لكن لنتكلم
ان الواقع في الكون هو هذا واما في التحليل العقلي والفؤاد على كلام
المصنف من كون الامر الامر الاعتباري معتبرا ولا يتحقق له الا في الاذهان
والاعتبار ان قولك ان الوجود موجود بنفسه ان الله سبحانه اوجده
بفعله لا ان الوجود هو الايجاد بل الايجاد فعل وهو مفعول ومعنى
انه اوجده بنفسه انه اخترع تلك المادة لا بمادة ولا من مادة
غيرها فاذا سلكنا التحليل قلنا مادة نفسها هو جهة التحليل ان
نفسها التي خلق منها هيولى كلية تدور عليها باعتبار الفاعلية من علل
الماهية على خلاف القوابل لان مادة الكونية التي هي حصة
من الهيولى الا كلابية هذا على نحو طريقته واما على مقتضى طريقتنا
من ان الامور الاعتبارية اشياء كونية خارجية وما في الاذهان
اشباحها واظلتها فلا تغفل عن معنى وجوده بنفسه الا انه لما كان لا شيء
فاخترعه الله بفعله بنفسه التي هي هو حيث هو هو بمعنى لما كان الله عز وجل
وحده ثم اخترع بفعله الوجود اي المادة والهيولى وخلق ماهيته
بعد ذلك من نفسه من هو هو وخلق من كل حصة من ذلك ماهيتها
فكانت تلك الحصة مع ماهيتها زيدا وعمروا وارضا وسماء وغير ذلك
من سائر الحصص بماهياتها فاذا عرفت هذه الاصول فموجودية وجود
الحق تعالى في الخارج بنفسه بلا اعتبار وموجودية الوجود الحادث
بفعل الله مادة التي هي هو حقيقته واما وجوده في ضمن الشيء الموجود
كزيد وعمرو وغيرهما فلا اشكال فيه عندنا وزيد وعمرو وغيرهما والموجودات
فكل واحد حقيقته مركب من حصة من الوجود والنور لنوعه ومن ماهيته
هي قابلية تلك الحصة من الخشب لجعل السرير ولبسها حلة السرير
فحصة الخشب للسرير متحصلة في ضمن السرير متميزة عن سائر الحصص
بتلك الصورة التي هي ماهيتها الاولى الصادقة على جزء السرير في

السرير في نفسه واما مع السرير وليس السرير هو الخشب ولا الحصة الخشبية
ليكون الحقيقة الخشبية صادقة على نفس السرير وانما تصدق على الحصة
الخشبية في ضمن السرير فالسرير هو الشيء وهو الماهية الثانية فاذا قال
المصنف ان حقيقة الوجود وماهيته صادقة على فرد خارجي ويريد
الحق تعالى فكلامه صحيح على قاعدته وان كان عندنا انه باطل من جهة اشتمال
الوجود المطلق الشامل للواجب تعالى والحادث بالاشتراك المعنوي
واذا قال ان مفهوم الوجود في حقيقته صادقة على فرد خارجي حادث
في الشيء فصحيح واما اذا اراد بصدقها على فرد خارجي مستقل حادث
فباطل لانه لا يريد به ما في ضمن الشيء لما يدل عليه قوله وموجوديته في الخارج
انه بنفسه واقع في الخارج كما ان زيدا مثلا انسان في الواقع الا على معنى
قد لوحنا اليه سابقا من ان كل شيء وجود من وجود ومن ماهية جوهر وعرض
ذهني ولا حقيقي ذهني وخارجي اعتباري وغيره فلا شيء يبدعه الله سبحانه الا وانه
او خلقه وخلقه هو كل ما سواه وكل ما سواه وجود مخلوق وانما قسم
الى هذه الاقسام من وجود وماهية جوهر وعرض خارجي وذهني اعتباري
وتحقيقي نظرا الى المراتبة من التحقق بالنسبة الى الفعل وامره الذي به
قام كل شيء فلو فرض بانه اراد هذا المعنى فهو حق وقد اصاب الا ان جوابه
للماهيات الكلية والامور الاعتبارية واكثر الصور الذهنية والاشياء
العارضة وكل ما لم يجد له جرما كالمعقولات الثانية وغير ذلك واي
كان فقد دخل اكثر هذه في الوجود كما نقلنا عنه سابقا من كتاب الكبير
والآن جعل الوجود المطلق صادقا على الحق تعالى والخلق والدليل
عنده ان موجودية الوجود في الخارج انه بنفسه واقع في الخارج بدون
شيء غيره تشبيهه بموجودية زيد وانسانيته في الخارج على سبيل التنظير
فقد قال كما ان زيدا مثلا انسان في الواقع وكون زيد انسانا في الواقع
عبارة عن موجودية انسانيته وفي كلامه هذا نقض
من كلامه السابق حيث جعل الانسانية من المعقولات الثانوية

الاعتبارية وانما جعلها عبارة عن موجودية فانه اشبه موجودية الوجود
بموجودية الانسانية وزيد على جهة التنظير لزيد لكون موجودية الوجود
اعتبارية والموجودية ايضا من المعقولات الثانية ولعله اراد بها
في ذكر الانسان والوجود معنى انه هو فتتكون من الاول **وقوله** فيكون
هذا الوجود في الواقع عبارة عن كونه بنفسه موجودا وكون غيره به
موجودا يلزم منه جعل حصول الوجود في الخارج عين وجوده بنفسه
وعين وجود غيره به وحصوله مغاير لوجوده لنفسه ولوجود غيره به
بل الثلاثة متغايرة وهي غير الوجود الذي يعني فاذا اراد بكونه الذي
هو حصوله في الخارج انه هو في الخارج حالة دون الماهية بعينه وهي
ما اراد وكونه بنفسه لا بغيره ليس هو الوجود وكذا الكون بغيره بل لان
الكونين وما استند اليها معان مصدرية حديثة وهذا هو مدلول العبارة
فان معنى الوجود موجود وان شيئا في الخارج هو وجود لا يفرق بينه قوله
وبين الانسان موجود الا بان كون الوجود في الخارج موجودا انه
وجود زيد وعمرو اركونها في الاعيان وهو المعنى المصدري ولو اراد
هذا المعنى لاصحاب الحق اذ ليس غيره ولم يوضع هذا اللفظ لغيره
ولكنه يريد انه عين جوهرية وظاهر قوله لان للوجود وجودا زائدا
عليه عارضا له انه بيان لبعض احوال الوجود اطلاقه لا لتحققه **وقوله**
بخلاف الماهية كالانسان اي اذا كان الفارق بين الماهية والوجود
هو مدلول اللفظ على دال الاعتبار فانه قال فان معنى كونه الانسان
موجودا ان شيئا في الخارج هو انسان لا ان شيئا في الخارج هو
وجود والوجود هو الموجود وهذا من المصنف تحكم في تعريفه بعد
ان جعله متعذرا وهذا التكرير لانه اوالباب بينه وبينه واما غيره
فقد وضح باسهل عبارة فقال الوجود ما به التحقق لانه قال اعلم
ان لنا تحققا في انفسنا وهو الكون في الاعيان ويسمى العامة
بالوجود وتحققا في الذهن وهو التصور الذهني المسمى بالعلم والظن

والظن والشك والوهم وتحققا في اللفظ وهو الحروف وهيئاتها
وتحققا في الخط وهو اشكال الحروف واشكال هيئاتها ويسميها
بعضهم بالوجودات ايضا وما به التحقق وهو الوجود عندنا بالحقيقة
انتهى ومطلوب المصنف هذا المعنى فيتمنا ونسيه من مكان بعيد
وهذا وان كان احسن واخصر من كلام المصنف الا انه عندنا لا
يصح لانهم ان ارادوا بالوجود شيئا تتقوم به الاشياء بحيث يكون
عارضا لماهياتها في الذهن كما اشار اليه المصنف فهو تابعه في
الحقيقة لرأي المتكلمين ولمن يجعل الحقيقة للشيء هي ماهيته و
الوجود عارض لها به ظهر تشكلاتها قال ذلك الذي نقلنا بيان الوجود
من كلامه قال في اخر كلامه وبالحقيقة عند اشراق نور الوجود عليها
وظهور صورتها فيها ❊ وانك اراد به روح الشيء الذي به قوامه كما
الشيء المقابل للمرآة فان به قوام الصورة فيها فلا يعقل عارضيته
لها في الذهن الا على فرض كونها غير مجعولة مطلقا لا بالذات ولا بالتبع
فهذا بعد الاكثر عن منال الوجود مع كمال قربه من المشهود لانه اثر الايجاد
والايجاد وان تعلق بمتحقق وثابت كما يقول به كثير وفي مثل قول الملا محسن
في الوافي في باب الشقاوة والسعادة قال فانها تنوا في علم سبحانه ظهروا
به في وجوداتهم العينية فليس للحق الا افاضة الوجود عليهم والحكم لهم
وعليهم فلا يجدوا الا انفسهم انتهى وهو يريد ان الماهيات حقائق
وصور علمية لا يتعلق بجعل لها ثم قال بعد قليل اعلم ان التحقيق وهي
نسبة تابعة للعلم نسبة تابعة للعلوم والمعلوم انت واحوالك ثم قال
بعد هذا الحقائق غير مجعولة بل هي صور علمية تابعة للاسماء الالهية وانما
المجعول وجوداتها في الاعيان والموجودات تابعة للحقائق انتهى فانه
تعلق بثابت كان عارضا وان تعلق بغيره كان معروضا واذا اردت
بيان ما ارتكبوا فيه وتبا ونسيه من مكان قريب فاسمع ان اقدم ان الوجود
هو الشيء المكون بعد ان لم يكن شيئا سواء عز وجل فاحدث سبحانه الشيء

لا من شيء وهو الفيض ولم يكن شيء غير الفيض وهو الوجود وما كان بالوجود
ويتحقق به في باب الرأي ليس شيئا غير الوجود لانه لو كان شيء غير الوجود
لما كان مخلوقا بل هو قديم وما يظهر من الوجود ليس شيئا غير الوجود
اذ ليس غيره الا العدم فهذه الاشياء المتكثرة المتعددة لم تتكثر بشيء
غيره لا ترى اولاده والاول ابوهم آدم فاذا نظرت في ابنائه
كما نبهناك عليه مرارا ان ما هنالك لا يعلم الا بما هنا رأيت انما
خلق الله تعالى آدم بنفسه وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا
كثيرا ونساء فهل ترى في ذرية آدم شيئا من غيره كذلك الوجود فانه
آدم الاول الاكبر واولاده وجودات الاشياء يعني نفس الاشياء الموجودة
وليس في الحقيقة فيها شيء من غيره اذ ليس غيره الا العدم ولم يتركب
شيء منها من وجود وعدم وما تتوهمه من ذلك فانه من تفاوت مراتبه
في القلة والكثرة كالخمسة اذا نسبتها الى العشرة فانها لم تتركب
من نصف اعدادها ومن عدم ما زادت به العشرة عليها وانما سميت
تلك الاحوال بالاسماء المختلفة لاجل خصوص مراتبها ولم يثبت شيئا
يصح عليه اطلاق الاسم الا الله تعالى وخلقه وجميع خلقه آثار فعله
وحدثه ونهايته فمثال فعله سبحانه ضرب ومثال خلقه الضرب فان ضربا
اثر ضرب وحدثه ونهايته فاذا قلت ضرب ضربا فضرب هو الفعل و
ضربا هو مفعوله وحدثه ولم يكن شيء من ضربا لا من لفظه ولا من مادته
ولا من هيئته ولا من معناه قبل ضرب ولا تحقق لشيء من ذلك قبله
فكذلك كان الله وحده ولا شيء ثم احدث فعله بنفسه ثم احدث
مفعوله بفعله وهو مشيته وارادته وابداعه وهو قول امير المؤمنين
عليه السلام وهو منشئ الشيء حين لا شيء اذ كان الشيء من مشيته وقول
الرضا عليه السلام ليونس بن عبد الرحمن تعلم ما المشية قال لا قال عليه السلام
هي الذكر الاول وفي تفسير ان كل محدث لسبحانه ذكر قبل المشية فقط واذا
اردت مثال ذلك من كتاب الله الاكبر الذي هو العالم فانظر الى السراج

السراج في انارته ذلك فان حرارة النار ويبوستها اللتين هما تاثير فعلها
قد احرق الدهن وكلسه حتى كان دخانا فاستنار الدخان من ذلك التاثير
لانه انفعل بالاستضاءة فظهرت الاشعة كل جزء منها في مكانه ووقته
فالحرارة واليبوسة هما فعل النار والاستضاءة هي الوجود الامري وهو
الحقيقة المحمدية ظهرت بقابليتها التي هي الزيت والفائض من ذلك
الوجود الامري سائر الاشعة فهل ترى شيئا غيرها وكلها وجودات
فقل لم يبق اثر شيئا غيرها وهو الظل فانه ليس من السراج وهو كالماهيات
الظلمانية عندنا قلت قولك ظاهره صحيح ولكنه في الحقيقة ليس بصحيح فان
الماهيات الظلمانية عندكم اعدام ما شمت رائحة الوجود او انها ثابتة
في الامكان او في العلم الازلي متحققة كما هو بعض اقوالكم وانها مجعولة
بتبعية جعل الوجود ولا جعل لها لذاتها وليس كذلك الظل فانه مخلوق
مجعول كما قال تعالى وجعل الظلمات والنور وقال خلق الليل والنهار
وهذا ومن قال بان الظلمة عدم لم يعرفها لانه يراه ببصره والعدم لا يرى
بالبصر والحاصل لم يكن من الممتزج انه انما وجدناها لا انها للطيفة خفيت
عن الاكثر وهي ان الايجاد والممتزج الفائض عن فعل الفاعل هو اثر
فعله واثر فعله يتوقف في الظهور على قابليته لظهوره كالكسر
والانكسار وصورة ذلك الاثر ولونه ورتبته وبعده وقربه وجميع احكامه
بصورة الظهور وفي كل ما ذكرنا على حسب قابليته طيبة او خبيثة فيفيء
تابعة لمقتضى نفس الفعل كان الاثر لها للتنابيه لانه تابع
لها لاجابته فيكون الولد المتولد من الاب والام الطيبة نورا
وسعيدا ووفقنا كما قال امير المؤمنين عليه السلام وخلق الانسان ذا
نفس ناطقة ان زكاها بالعلم والعمل فقد شابهت جواهر اوائل
عللها فذات به في النورية والقرب والمتابعة والموافقة
كالنور ان كانت قابليته حقيقة او منكرة عن حقيقته يعني انها تابعة
لسواها ارأيت من اتخذ الهه هواه معرضة عن مقتضى نفس الفعل

49

كان الاثر غير مشابه للتاثير بل مخالف له فيكون الولد المتولد من
الاب الذي هو الاثر والام الجنينية التي هي قابلية الانكار مظلما و
شقيا وسعيدا كما قال عليه الشقي من شقي في بطن امه والفا نعني
من نوع واحد كما طيب فاختلف في السير والضمير وفي الحكم الظاهر
الواقعي الذي يجري عليه احكام الدنيا والاخرة التي هي علل الصنع و
الايجاد وان التاثير الفاني من الحق اذا تكون بقابليته الباطن
ليس من الحق قال تعالى فمن تبعني فانه مني وقال تعالى لنوح ع
انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح لانه اتى من نطفة المغيرة لو غشت
في انوار العمل الصالح فكان اجنبيا في حكم الله اجاري على اصل الايجاد
بل اصل الايجاد جار عليه تابع له فانظر اذا خالف لونه لون التنور
كان خالف لون كنعان بن نوح عليه لون ابيه حتى كان ظلمة و
كان من التنور نوح عليه لسوء قابليته والا فهو من فيض التنور
قبل التغير وبعد التغير لم يبق منه حكما ولا تابعا له في الماهيات
هي مخلوقة لله تعالى فاقتضت من فعله وانما تغيرت لما غيرت فان
الوجودات كلها تابعة لحقيقة اصلها الذي هو الوجود الامري من
حيث كونه فاضا عن فعل الله تعالى فكانت انوار الرجوعها
الى التنور والماهيات كلها تابعة لحقيقة اصلها الذي هو الوجود
من حيث نفسه الذي هو انيتها لا من حيث كونه فاضا عن فعل الله
فكانت ظلمات لرجوعها الى نفسي الانية وجدتها وقومها يسجدون
للشمس من دون الله ولو سجدت للشمس لله تعالى لم تكفر وكان سجود
الملائكة لادم ويعقوب ليوسف في الحقيقة كل شيء كان بفعل
الله وما لم يكن بفعل الله ليس بشيء والاعتراض بالمعاصي ياتي جوابه
ان شاء الله تعالى في محله وانما اطلت الكلام في هذا المقام رجاء
ان يكون ممن يطلب التنور بالتنور فانك اذا شربت من هذا الماء
الذي هو ماء الحيوة لان كل هذه المعاني في لفظة لك من كلام امتك

امتك عليهم فاذا شربت منه لم تمت ابدا **قال** واعلم ان كل
موجود في الخارج غير الوجود ففيه شوب التركيب ولو عقلا بخلاف
صرف الوجود ولاجل هذا قال الحكماء كل ممكن اي كل ذي ماهية زوج
تركيبي فليس شيء من الماهيات بسيط الحقيقة وبحيثية الوجود موجود
بذاته لا بغيره وبهذا تندفع المحذورات المذكورة في كون الوجود
موجودا **اقول** انما قال كل موجود في الخارج غير الوجود ولم يقل
كل ممكن لانه قيده نفسه بالبحث عن الوجود المطلق الصادق على
والحادث على معنى الاشتراك المعنوي ونحن في شرح كلامه قد نقف قبل
عن بيان مراده فاذا اردت ان ابين لك مراده من هذه الابحاث في
سائر كتبه انما يعني بالوجود الذي هو حقيقة واحدة وتتكثر في مراتب
ظهوراته بما يعرض لتلك الحقيقات والمراتب من الاعراض هو وجود معبوده
الذي يعبده ونحن لا نعبد من هذا وجوده الذاتي الذي هو ذاته لانا نعبد
من لا يعرف وجوده الا هو ومن لا يصدق وجود غيره عليه لا حقيقة ولا
مجازا ومن اعرض لك كل ما يسمى ويعبر عنه باسم سواه عز وجل واما الوجود
المطلق الذي يشيرون فحققنا انه عبد الله وخلقه بقميصه لا
يستنكفون عبادته ولا يستحسرون وعند المصنف انه اذا ذكر
الوجودات المتكثرة فهي شيء واحد تكثر بما يلحق مراتب تنزلاته من العوارض
والمشخصات مثلا وجود زيد ووجود الحيوان الصامت ووجود
الجدار شيء واحد مع قطع النظر عن المشخصات قديم بالذات بسيط
الحقيقة لا تكثر فيه وانما التكثر فيها والتغير مستند اليها لاحق بها
كالثلج بالنسبة الى الماء فانه يتكسر مثلا والتكسر مستند الى الثلج والماء
لا يلحقه شيء من صفات الثلج وذلك الواحد هو واجب الحق تعالى عن
هذا وامثاله مراده كما ياتي ونحن لا نقول بشيء من ذلك نعم
نتكلم على عبادته على حسب مقتضاها وما يلزم منها ولنا ديننا
ولهم دينهم **فقوله** كل موجود في الخارج غير الوجود ففيه شوب تركيب

ولو عقلا هو ما ذكرنا فيه فمعنى كل موجود كل وجود ولو اراد بموجود
غير الوجود لما قال ففيه شوب تركيب ولما استثنى الوجود يعني الحق
هذا من المراد من عبارته ومن المراد هنا ايضا انه يريد ان في الواقع
الخارج اشياء احدها الوجود المطلق وكل تلك الاشياء غير الوجود
المطلق ففيها شوب تركيب الا صرف الوجود الخالص وهو الله
تعالى لان صرف الوجود غير الاشياء وغير الوجود المطلق وانما دخل
تعالى في شمول موجود وهي غيره مركبة والموجود المطلق لما كان فرده
الاكمل هو الواجب تعالى بانه من الفرد الاخر الذي يجري عليه التركيب
باعتبار ما لحقه بقيوده بخلاف صرف الوجود **وقوله** فلاجل هذا اي
لاجل ان كل موجود غير الوجود المطلق في حقيقته وغير صرف الوجود
ففيه شوب تركيب قال الحكماء ان كل ممكن ازدوج ماهيته زوج تركيبي
انما ذكر ممكن ليخرج صرف الوجود وانما خصصه بذي ماهية ليخرج الفرد
الممكن من الوجود المطلق فانه بسيط لا تركيب فيه لذاته بل هو موجود
بنفسه في الخارج اذ لو لحقه لاشتراك ثمة تركيب لما صدق عليه وعلى
الواجب اسم الوجود بالاشتراك المعنوي لان الاشتراك المعنوي انما
يصدق على الحقيقة الواحدة سواء كان بالتواطؤ او بالتشكيك هذا
ما قلنا لك من مراد المصنف فانه يأتي قريبا بعد في كلامه انه يبني على
اتحاد العلة والمعلول والمعقول تلويحا وتصريحا للذاهب لخو ما تقوله
الصوفية انا الحق بلا انا يعني ان الحقيقة واحدة اذا قطعت النظر
النظر عن العوارض والمشخصات على ان الحكماء قالوا كل ممكن زوج
تركيبي ولا يريدون كل ممكن ذي ماهية والا لكان معنى كلامهم ان كل
ممكن زوج تركيبي وانما قال المصنف ذلك صرفا لكلامهم عن مرادهم
ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ولا حول ولا قوة الا بالله **وقوله** فليس
شيء من الماهيات بسيط تفريع على قوله ففيه شوب ويريد ان زيدا
بما هو انسان في الخارج لم يوجد بنفسه وانما هو موجود بالوجود لكنه وان

وان الحقه بالوجود في الخارج الا انه بماهيته في الذهن مغاير للوجود
لكنه مركب ولكن قد بينا رأينا في زيد بانه مركب من وجود لكنه ما دته من
ماهيته هي صورته وان التركيب في الخارج كما هو في الذهن هذا في ظاهر
نظره واما في باطنه فزيد كله وجود الا انه وجود مفعول وقابليته للمفعولية
التي هي صفة قابليته في صفة الصفة منه في مراتب تنزلاته وصفتها
التي هي المفعولية كذلك وانما اختلفت بدوات قبولها المختلفة
كما تقدم فالوجود لوزدق بينه من حيث هو في ظلمة وكلها من العقل
بالذات او بالتبع فراجع ما تقدم **وقوله** وبالجملة الوجود موجود بذاته
اما في الواجب فمعناه ظاهر لانه موجود بذاته اي وجوده هو بكل اعتبار
واما الوجود الحادث فمعنى انه موجود بذاته يعني اوجده فعل الله بنفسه
لا بوجود غيره اخر كما في الماهيات فان وجودها بالوجود ومعنى كلامه
هذا عندنا انه هو المادة فلا توجد المادة بمادة اخرى بل بنفسها واما
الماهية يعني الثانية التركيبية فموجودة بالوجود الموصوف والصفة
مثل السرير فانه موجود من مادة من الخشب وليست منه المادة هي
السرير وهي وجوده ومن صورة وهي الماهية الاولى الانفعالية وهذه
ايضا ليست هي السرير الا انها في الحقيقة صفة للحصة المتعينة فما
وجد من الوجود ومجموعهما هو السرير وهو الماهية الثانية التركيبية
التي تسمى بالحقيقة ويسميها المتكلمون بالماهية التي يجاب بها عن
السؤال بما هو فقد تحققت في الخارج بركني الوجود الموصوف والصفة
وقد يقال انها في نفسها نوعية والحاصل يقول الشيخ نحن بما
عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف اما عندنا فالماهية
حقيقتها في الخارج مركبة في الحقيقة من وجودين اما ركنا ها وليس
لزيد الشخصي المعلوم الخارجي حقيقة غير ما به هو هو الا ما في الكتب الالهية
العلوية من وجوه المراتب فافهم ودع عنك زخرف القول الا ان الله
سبحانه ارأيتم ان كنت على بينة من ربي واتاني رحمة من عنده فعميت

عليكم انلزمكموها وانتم لها كارهون **وقوله** وبهذا يندفع ايراد يكون
المراد من قولهم كل ممكن زوج تركيبي كل ممكن ذو ماهية مغايرة لوجوده
مما يقال ان للوجود وجود الا انه يلزم خلوه حينئذ زوج تركيبي لخلوه
هذه الكلية وانتم تدعون بساطته وانه وجد بنفسه ونحن فقد قلت
وان كان وجد بنفسه الا انه لا يمكن ظهوره بسيطا بل لابد له من الماهية
لانها شرط ظهوره فلا يقبل الايجاد بنفسه بدونها والا لوجد بنفسه
من دون نفسه وهو محال **قال** واما الامر الانتزاعي العقلي من
من الوجود فهو كساير الامور العامة والمفهومات الذهنية كالشيئية
والماهية والممكنية ونظايرها الا ان بازاء هذا المفهوم امورا متأصلة
في التحقق والثبوت بخلاف الشيئية والماهية وغيرهما من المفهومات
اقول يريد ان الذهن كما ينتزع مفاهيم من الاشياء ينتزع
مفهوما من الوجود وليس حقيقة الوجود كما هو رايه في هذا الكتاب
بخلاف ما ذكر في الكتاب الكبير فانه يجعل الانتزاعي وجودا ايضا و
كل شيء وجودا وانما يختلف في الشدة والضعف بنسبة كل شيء
بما هو حظه من الوجود فقال هنا كما تقوله المشاؤون والمتكلمون ان
الامر الانتزاعي العقلي اي المتعقل في الذهن كما هو مشهور في
اصطلاحهم بخلاف ما نصطلح عليه على ما يناسب مذهب الائمة
عليهم السلام من ان التعقل ادراك المعاني لا الصور فان مدركها الخيال
والنفس ولكن لا مشاحة في الاصطلاح يعني ان المتصور المنتزع من
الوجود كساير الامور العامة اي الكلية والمفهومات الذهنية اي الاعتبارية
كالشيئية والممكنية ونظايرها ويريد انه يحصل من الوجود امر انتزاعي
اي عرضي لا فرق بينه وبين غيره من المفهومات الا ان هذا المنتزع
من الوجود بازائه اي مقرونا في تقومه بالذهن امورا اي امورا متأصلة
في التحقق والثبوت وهي الوجودات المنتزعة منها تلك الصور والشيئية
والماهية وغيرهما ليس بازائها امور خارجية متأصلة في التحقق والثبوت

والثبوت بل هي امور اعتبارية لا خارج لها وهذا ما يراه المصنف
والاكثر واما على مذهبنا المأخوذ عن موالينا وسادتنا عليهم السلام فكل
ما في الذهن فانما هي امور اصلية خلقها الله سبحانه واقامها في خزائن
ملكه الحادث الخارجي قبل ان تحصل صورها في الاذهان بل في الاذهان
منتزع فلا فرق بين الوجود وغيره في ذلك عندنا **قال** واعلم ان
الوجودات حقايق خارجية لكنها مجهولة الاسامي شرح اسمائها انها
وجود كذا او وجود كذا ثم يلزم الجميع في الذهن الامر العام واقسام الشيء
والماهية معلومة الاسامي والخواص والوجود الحقيقي لكل شيء من
الاشياء لا يمكن التعبير عنه باسم ونعت اذ وضع الاسماء الاسماء و
النعوت انما يكون بازاء المفهومات والمعاني الكلية لا بازاء الهويات
الوجودية والصور العينية **اقول** لما ذكر ان الامر الانتزاعي
العقلي من الوجود كساير المفهومات العامة ميزه بخاصة تختص بها
عن ساير المفهومات اذ لا خارج لها بخلاف هذا فان بازائه مفهوم
الوجود الانتزاعي امر متأصل متحقق الا ان اسمه مجهول لم يوضع له اسم
خاص اذا اطلق حضر مسماه في الذهن ولا عام يشمله ونظايره فتكون
حصصه مجهولة الاسماء الا بما تنسب اليه لانه يكون شارحا لتلك
الاسماء ومبينا لها فتقول وجود زيد ووجود الفرس وانما قال انها
لم يوضع لكل واحد اسم لا خاص ولا عام لانها لو وضع لها لكان ذلك
امارة تباين حقايقها وانما وضع اسم الوجود لمفهوم تلك الحقيقة
اي حقيقة الوجود الخارجية مصداقا لذلك المفهوم الذي وضع له اسم
الوجود فاذا اطلق تبادر الى الحقيقة الثابتة في الخارج فلا يلزم
ح ابتداء حصول الوجود في الذهن ابتداء فلا يرد ان المنافيات
المجتمعة في الحصول الذهني فلا يكون له حصولان فلا يحد ولا يعرف
نعم يطلق ذلك الاسم اي الذي هو اسم الوجود على حقيقة تحتها افراد
متفاوتة في الشدة والضعف من باب الاشتراك المعنوي في الاسم

في الحقيقة المجردة والافراد محمولة الاسماء الابالاضافة الى ما تنتسب
اليه كما هو شان الوضع لحقيقة الاشتراك المعنوي وان كان يلزم عند
شرح اسماء تلك الوجودات حصول الامر العام الذهني بعد ذلك انتزاعيا
خارجيا بخلاف معلومية الاسماء كالتثنية والمائية واقسام الشرو
فان وضع الاسماء لها والنعوت انما يكون ابتداءها ثانيا ومفهوماتها و
معانيها الكلية فتكون الامور الخارجية منها افرادا للتي كلف بهم و
المعاني الكلية الذهنية لا بازاء الخارجية الوجودية والصور العينية كما في
الوجود هذا ما اراد من كلامه معقبا عليه وعلى غيره **وقيل** ان ما ذكره في كتابه
الكبير ينافي ما ذكره هنا وهو قوله حيث ذكر في ذيل تنبيه نقدس في فصل
عقده لبيان ان اول ما ينفتح من الوجود الحق المنفصل ما فاق لما
تكررت الاشارة سابقا الى ان لفظ الوجود يطلق بالاشتراك على
معان منها ذات الشيء وحقيقته وهو الذي يطرد العدم ويناقضه والوجود
بهذا المعنى يطلق عند الحكماء على الواجب ومنها المعنى المصدري الذهني
انتهى فان قوله ومنها المصدري الذي يشعر بان مراده من الاشتراك هو الاشتراك
اللفظي الموجب لتعدد الوضع المستلزم لوضع اسم الوجود بازاء فرد من الافراد
وايضا في الكتاب الكبير جعل من افراد الحقيقة المعنى المصدري وهنا ينافيه
لخروج المصدري من حقيقة الوجود هذا معنى ما قيل **واعلم** ان ما في الكتاب
الكبير وان كان ناشرا وشتيتا على ما في كتابه الصغير هذا الا انه في ذلك الكتاب
جعل الامور لانتزاعية والمعاني الكلية والمعقولات الثانوية كلها من
الوجود كما نقلنا عنه سابقا بخلاف ما ذكره في ذكره هذا الكتاب فلا غرابة
ان يكون كلامه تنافيا لما هنا نعم يمكن الجمع بين كلاميه بان قوله اولا
ما ينشاء من وجوه لا يدل صريحا على انه بنا في قوله هنا لجواز ان يكون مراده
ان المعنى المصدري تحققه في الذهن او حظ من تلك الحقيقة والانشاء
للعوارض اللاحقة لمراتب التنزلات في كل تنزل يجب نسبته من الحصول والظهور
وهذا ما لزم من الكلام واما ما عليه منه فاعلم انهم اختلفوا في كيفية وضع الاسماء

الاسماء فقيل وضعت بازاء المعاني الذهنية والخارجية افراد لها فلما
كانت الذهنية طبيعية وكليتها طبيعية لا منطقية اعطت ما تحتها اسمها
لان شمولها لكونها مطلقة مجردة عن قيد العموم والخصوص فيصح اسمها
للافراد وعلى هذا القول بنى المصنف قواعده وقيل وضعت الاسماء
بازاء المعاني الخارجية الا انها لما كان الواضع وضع الاسماء علامة على
المسميات يتميز بها بعضها عن بعض كانت صفات المسميات كما قال
الرضا عليه وقد سئل عن الاسم فقال صفة موصوف فيه لا انها ظواهرها الدالة
وجب ان يكون الحامل الواضع لتلك الفائدة ان يكون بين الالفاظ و
المعاني مناسبة ذاتية لانها الحامل للواضع والباعث للدلالة والتميز ولا يترك
المناسبة الذاتية بينها الا اذا كان الواضع عجز قادر عليها او عجز عالم بها
او اذا كان في اعتبار المناسبة مشقة ولغوب في الواضع وقد ثبت في محل
ان الواضع هو الله سبحانه وتعالى لقوله وعلم ادم الاسماء كلها ومعلوم ان
فعله وصنعه تعالى انما يكون على الحامل ما يمكن والحامل ما يمكن في العلامة والدلالة
المناسبة الذاتية ولانها صفات والصفات انما تشتق من صفات الموصوفات
والله جل عالم بذلك قادر عليه بلا مشقة ولغوب فيترك الصنع الاكمل
مع القدرة عليه والتمكن منه نقص لا يجوز في فعله وصنعه فوجب ان يكون
بينها مناسبة ذاتية وعلى هذا لو كان الواضع هو المخلوق وهو عالم بالمناسبة
قادر عليها بلا مشقة فلا شك انه يعتبرها فاذا اراد ان يضع واحدا لافراد
نوع من الانواع ويصدق على كل فرد بالمطابقة تصور حقيقة افراد
تلك النوع انتزعها بمرآة ذهنه من تلك الافراد الخارجية بحيث تكون تلك
الحقيقة تصدق على كل فرد منها من باب التواطؤ او التشكيك وتلك الصورة
ظنية في لغة حروف تكون صفات جواهرها من الشدة والرخاوة و
المجهورة والمهموسة والقلقلة وغير ذلك مناسبة لتلك الحقيقة التي
صورتها في ذهنه على حسب ما تصورها ورتب تلك الحروف في نظمها
وفي حركاتها مناسبة لهيئة تلك الحقيقة لانه ينظر الى المعنى الذي في ذهنه فيحو

ما يناسب تلك الحقيقة في المادة والكلية ويكون تصور تلك الحقيقة
الخارجية الجامعة لتلك الافراد داعيا لاختيار ما يناسب للتاليف
والوضع على كل فرد خارجي تحققت تلك الحقيقة فيه والوضع في
الحقيقة للامر الخارجي الثابت لا للذهني وانما الذهنية لملاحظة تلك
الحقيقة الخارجية الموضوع لها ولما كان الواضع هو الله عز وجل و
هو لا يجوز عليه التصور والتفكر والتردد كان محل تلك التصورات الكتب
الملكوتية الثانوية الشبحية المعبر عنها بعالم المثال لانها محال التاليف
والات الوضع على الحقايق الاصلية الملكوتية الاولية الجوهرية المتحققة
في الخارج لان الشبحية صفات هيئات الصور الجوهرية الملكوتية والاسماء
صور الصفات فخلقها عز وجل من الشبحية وهذا هو الحق فاذا عرفت هذا
فالوضع حيث يعتبر فيه المناسبة لا بد فيه من تصور الموضوع له وهذا
التصور الذهنية للوضع لا ان الوضع بازائه وانما الوضع بازاء المسميات
الخارجية فعلى هذا يكون لزوم الامر الذهني في الوضع لكونه الة وكلما
لا يكون فيه المناسبة لا يصح ان يوضع بازائه اسم غير ذاته لا لفظ ولا
معنى كهو الله وحده سبحانه واما فعله فله مناسبة من جهة التعلق
بالمعقولات فيجوز الوضع بازائه وما سواه من الموجودات وغيرها فلا
شك وشبهة في هذا الحكم سواء علم وجه المناسبة كما في بعض المشتقات
واسماء الاصوات مثل غاق اسم لصوت الغراب وشيب اسم لصوت
شفق الناقة عند شربها الماء وكالجولان والطيران والنزوان والغليان
وما يشبه ذلك من المعاني التي تكون فيها الحركة والتقلب يوضع بازائها
على وزن فعلان بفتح العين لاجل مناسبة حركة وسط الاسم لحركة المسمى
ام لا كاكثر الاسماء خصوصا المركبات والوضع النقيضين لما يدفع
المناسبة لجواز كون الاسم له مناسبتان من جهتين لانا لا نريد بها خصوص
المناسبة الشخصية بل النوعية فقد يكون الضدان بينهما جهة ذات
وجهين جامعة بينهما بجهتيها كالنار الحارة اليابسة والماء البارد

البارد والرطب بينهما الهواء الجامع بينهما بجهتيه فحرارته يوافق النار
وبرطوبته يوافق الماء فافهم واقتصر على التمثيل وبعض البيان والدليل
فان هذا ليس محلا لتحقيق هذه المسئلة فاذا اردت بالوضع اللفظ
بل والمعنوي للوجود الحق تعالى اتضح بطلان وجوده ذاته ولا يمكن
الوضع بازائها لامتناع تصورها ومناسبة غيرها لها وافتراق
غيرها لها وعدم حاجتها الى العلامة لانها للتمييز اذا اردت به ما سوى
الله تعالى ثبت الاشياء في حكم الوضع فيتبعه محلها انتهى المصنف
وغيره من قواعدهم من جعل الوجود صادقا على الواجب والحادث بجعل
من الاشتراكين ومن تقسيم الاشياء الى حقيقي وجوده واعتباري عدمي وثاني الوضع
بازاء المفهومات الكلية الاعتبارية في شيء وبازاء الخارج في اخر ومن ان
امكان التعبير باسم لكم والنعت لكون الوضع بازاء مفهوم العام والمعنى
الكلي لعدم امكان الوضع بازاء الهويات والصور العينية ومن ثبوت
حقايق بعض الاشياء في الاذهان ومن ان ليس كل ما في الاذهان انتزاعيا
طلبيا الا اذا كان وجود الذهني علة الوجود الذي به قوام الخارجي فانه يكون
من الذهني اصلا لما في الخارج كما ان قوام الصورة في المراة بالشخص
المقابل لها فان انعدم انعدمت فاذا كان العلة لعدمه ينعدم الخارجي
فالخارج مستقوم بما في ذهن العلة وهذا الحكم مخصوص بخلق هم علة الوجود المطلق
ممن سواهم اللهم صل على محمد الامين واهل بيته الطيبين قال الشارح من
البين الواضح ان المراد بالخارج والذهني في قولنا هذا موجود في الخارج
ان له وجودا تترتب عليه اثاره واحكامه ويكونه في الذهني انه بخلاف
ذلك فلو لم يكن للوجود حقيقة الا مجرد تحصيل الماهية لم يكن فرق بين
الذهني والخارج وهو محال اذ للماهية قد تكون متحصلة ذهنا وليست
موجودة في الخارج اقول يريد ان الذهن قد يحصل فيه الماهية
بحقيقتها مجردة عن العوارض الخارجية كما هو مذهب كثير ومنهم المصنف
من حصول الاشياء بحقايقها في الذهن وقد توجد في الخارج الا انها اذا

لوحظ امر ينظم اليها في الخارج ترتبت عليها اثاره واحكامه واذا لم ينظم اليها
ذلك الامر الخارجي لم يترتب عليها شيء وذلك الامر هو الوجود ولولاه لم
يحصل الفرق بين الذهن والخارج بالنسبة اليها فان الخارجي ما يترتب
عليه الاحكام والذهني ما لم يترتب عليه شيء لانا لا نريد منها مجردا النظر فان
ليكون النسبة باعتبار المكانين فنقول هذا موجود في الذهن اي في
هذا المكان المخصوص وذلك موجود في الخارج اي في هذا المكان المعين و
انما النسبة بالذهن لعدم ترتب الاثار والاحكام وبالخارج لترتبها
فاذا كانت الماهية لو وجد فيها هذا الفرق الا بترتب الاثار الا ان وجدت
في الذهن مجردة فلم يترتب عليها شيء وفي الخارج بالوجود وجدت فترتب
عليها الاثار فثبت ان الوجود ما به التحقق في الخارج فيكون اولى
بالتحقق خارجا مما سواه واعلم ان هذه التقريرات مبنية على قواعدهم
واكثرها لا يصح على المذهب الحق كما اشرنا اليه سابقا ولكنا نقول لك انه
لا شك في تحقق الوجود خارجا وهو بديهي وانما الكلام في هذه الاستدلالات
والقواعد فان كون الماهية لو وجد بمعناه الجوهر وان كان مجردا عن
العوارض الخارجية باطل مع ان العوارض الخارجية هي المنوعات و
المشخصات والشيء المتحقق الموجود انما هو وجود تشخص بمشخصات
فاذا وجد الشيء بحقيقته في الذهن مجردا عن تلك العوارض كان الوجود
هو الموجود في الذهن بحقيقته وكون المراد بالماهية الحاصلة في الذهن انما
هي العلامة لا يفيد في كون ذلك هو حقيقة الوجود على هذا لان حقيقة الوجود
مطلقة وتلك علامة باطلة قطعا وانما تشخصت بالمشخصات او المنوعات
لان القائل بهذا لا يفرق بين حقيقة الماهية في الوجودين الا بالعوارض
التي على حصولها تترتب الاثار وتخفى على ظاهر قولنا لا تحصل في الذهن
الا الشبح الظلي مع انه لا شك انه تترتب عليه اثار مناسبة لان للذهن
عوارض بها يتنوع الذهني ويتشخص كما للخارج عوارض بها يتنوع
ويتشخص وتترتب على كل اثاره المناسبة له ليست الاشياء بحقايقها في الذهن

في الذهن وليس الفارق بينهما حصول الاثار ولانكم لا تريدون ان الخارجي
بعوارضه تترتب عليه الاثار الذهنية كما لا تريدون ان الذهني بعوارضه
الذهنية تترتب عليه الاثار الخارجية بل تترتب اثار الخارجية في الخارج
فكذا الذهنية ولو قلتم ليس في الذهني عوارض قيل لكم فاذا لا تعقلون العوارض رض
الخارجية اذ لا تعلم الا بصورها الذهنية التي هي العوارض الذهنية ثم
على فرض ان الماهية ليست هي ثابتة ثانية للوجود كما تقولون فما المانع
ان تكون بنفسها هي منشأ الاثار ولا سيما اذا قلنا بان تلك العوارض
انما هي حدود ها ومتممات لها مع ما قد ثبت من ان الاحكام تابعة للصورة
لا للمادة عقلا ونقلا والحق ان الوجود هو الهيولى وان حصة الوجود في
الشيء المتشخص هو المادة وان صورته هي المادة الاولى التي هي القابلية وان
الماهية الثانية التي تعنون مركبة منها ومن المادة وان الاحكام الاتية
لها ناشئة عن الاولى وكل ذلك ثابت بالنقل عن معادن كلمات الائمة الذي علم
وبالعقل بل بالفؤاد الذي هو المدرك بدليل الحكمة وكون الاثار موجودة
لا تصدر عن الماهية لانها هي المفهوم الاعتباري الغير المتحقق مردود بان هذا
مصادرة فانا لا نم ان الاعتباري عدم على انكم انتم الحقيقة في الذهن كما
هي في الخارج الا انها في الذهن مجردة عن العوارض الخارجية ويلزمكم انها وجود
بدون العوارض لان العوارض ليست جزء المحقيقتها وانما لحقتها بعد
ثبوتها فان كانت بنفسها قبل العوارض في وجود وان كانت ثابتة بالوجود
فلم يستثن بتجردها منه فتحصل في الذهن وان جردتموها منه لم تكن شيئا
ولا حقيقة لها فما معنى قولكم فيه قبل ان تصور الشيء حصول معناه في الذهن
وقولكم ان الاشياء بحقايقها في الذهن وقولكم مرة توجد بحقيقتها في الذهن
لقولكم حصول معناه في الذهن ومرة توجد بوجود انتزاعي وقد تقدم النقل
عن المصنف في الكتب الكبيرة ان جميع المعلومات موجودة في الذهن وان
وجودها ذلك هو حظها من حقيقة الوجود ولا شك في ان كل شيء ينظر في
الكون بقدر ما قبل من الوجود وعلى هذا دليل قوله تعالى انزل من السماء ماء

فان قلت اولوية تقيد بها وكون ما في الخارج اقوى مما في الذهن
لا يكون سببا للاختصاص بترتب الاثار وليس انما لم تؤثر ماهية النار
الاحراق في الذهن لعدم القابلية لتجرده لان المجرد تؤثر في المجرد
لو كان ما في الذهن من النار حقيقتها المجردة لا تؤثر في الذهن لتجرده
الا ان تكون الاجسام في المجردات مما لا يتصور ولا يجده من له ادنى فهم
او وجدان بل انما لم تؤثر لان الموجود منها في الذهن انما هو الصورة
المنتزعة من الموجود منها في الخارج انتزاعا ظليا على اي طور كان الانتزاع
وكان الفرق بين الوجودين عند من المحصور في ترتب الاثار وعدمه
مبني على كون ما في الذهن اعتبارا عدميا ولا جرم خاصية نقل حقيقة
الشيء الى الذهن لان الشيء عند العرف ما له التحقق وعلى هذا لو ثبت
كان وجودها الذهني متوقفا على اعتبار عوارض ذهنية كما قلنا قيل
كان الخارجي الذي هو اقوى يتوقف على لحوق العوارض الخارجية له
في ظهوره وفيه عنه ولهن الاثار والاحكام وكما تختلف احواله لعدم
لحوقها كذلك ما في الذهن فلا بد له من لحوق عوارض ذهنية تكون
مع انضمامها منشأ للاثار والاحكام الذهنية وان قلت في الخارج
انما منشأ الاثار ما به التحقق وهو الوجود وان كان بسبب لحوقها
قلنا كذلك فان منشأ الاثار في الذهن ما به تحققه وهو الوجود الذهني
وان كان بسبب لحوق عوارضه ولعلك تقول اي اثر واي حكم
للذهني تترتب عليه وعلى عوارضه بل اي شيء تكون عوارضه فانا نقول
ان سائر العلوم ومعرفة الكون في العلم ومعرفة المنزلة بين المنزلتين
وادلة تلك المعارف بل معرفة وضع الاسماء بازاء مسمياتها وسلب الصفة
عن موصوفها وربط اللوازم بملزوماتها وغير ذلك من مثل الكليات
الطبيعية والمنطقية والعقلية واحكام العموم والخصوص وغيرها
منشأ وهي تلك الامور الذهنية ما به التحقق ومعه التحقق وله التحقق
لكل شيء بحسبه سواء قيل بكونها اعتبارية ام وجودية وقول المصنف

المصنف اذ الماهية قد تكون محصلة ذهنا وليست بموجودة في الخارج
مبني على ما اصلوه واما على طريقة ائمتنا عليهم السلام فلا يتم بل
التمام المقبول عندهم عليهم السلام ما معناه ان الماهية لا تتحصل في الذهن
الا منتزعة مما في الخارج الا ما كان في ذهن علة الايجاد في الفاعلية
والمادية والصورية والغائية صلى الله على محمد واله الطيبين فانه لو
لو فرض ذهاب ما في اذهانهم عليهم السلام ولم يكن كلا ما تذكرون
لم يوجد في الكون شيء اذ ما هم عليهم السلام الا كشعلة السراج وسائر الخلائق
كالاشعة واما ما في اذهان ما سواهم فهو ظل للخارجي بل قد تتحصل اشياء
في الخارج لم تحصل في الذهن لان وجود الظل مسبوق بوجود ذي الظل

قال الثالث انه لو كانت موجودية الاشياء بنفس ماهياتها لما
لا بامر آخر لامتنع حمل بعضها على بعض والحكم بشيء منها على شيء كقولنا
زيد انسان والانسان ماش اذ مفاد الحمل ومصداقه هو الاتحاد
بين المفهومين المتغايرين في الوجود وكذا الحكم بشيء على شيء عبارة
عن اتحادهما وجودا وتغايرهما مفهوما وماهية وما به التغاير غير ما
به الاتحاد **اقول** هذا الاستشهاد الثالث على ثبوت حقيقة الوجود
وتقريره على ما يريد في الحمل المتعارف الشائع بين اهل العرف ان
مقتضاه الاتحاد بين المحمول والموضوع مع تغاير مفهوميهما كما
مثل به فقال كقولنا زيد انسان فلو كان زيد موجودا ومتحققا بنفس
ماهيته في الخارج والانسان كذلك كان مقتضى ذلك المغايرة اذ لا
رابطة بينهما فلا يكون زيد هو الانسان فتكذب القضية مع الاتفاق
على صدقها في الخارج وليس الا لان ما به زيد زيد عين ما به انسان
انسان ولا يكون في المتغايرين فثبت انه شيء واحد وهو الوجود
وان كانا من حيث المفهوم الذهني متغايرين كما هو حكم الحمل المتعارف
ولو كان ليس بينهما رابط جامع وحقيقة جامعة لكان قولك
زيد انسان بمعنى قولك زيد غيره او غير زيد فيبطل الحمل ومثل المصنف

بل هذا يعني طلبهن حمل شيء على اخر كزيد انسان والحكم بشيء على شيء كالانسان
ماشي وهو مقولته ان مفاد الحمل ومصداقه هو الاتحاد بين المفهومين
المتغايرين وان كان عرضيا كالماشي بالنسبة الى الانسان ومراده
ان الحمل المتعارف تحققه مشروط بهذين الشرطين اي الاتحاد
في الخارج والتغاير في المفهوم وقوله وما به المغايرة يعني الماهية
غير ما به الاتحاد يعني الوجود فلولا الوجود لامتنع الحمل بالحمل المتعارف
لان الموضوع والمحمول كل منهما مركب من وجود وماهية والتغاير
بالماهية لان التمايز انما يتحقق بها فينحصر الحمل في الا بالذاتي الذي
يتحد فيه الموضوع والمحمول بحسب الخارج والذهن والتغاير المعتبر في
الحمل المتعارف يصدق بدلالة اختلاف اللفظين او بالتقدير
مثل قولك زيد زيد فان المعنى المقدر للمغايرة هو قولك زيد المذكور
زيد المعلوم او بالعكس كقولك زيد المعلوم زيد المذكور هذا مفاد
كلامه وهو على ما هو معروف بينهم صحيح ولكن لقائل ان يقول من
اين يلزم من كون موجودية الاشياء بنفس ماهيتها امتناع الحمل الشايع
وما المانع من ان تكون ماهيات الاشياء موجودة بنفسها ويحمل
بعضها على بعض ويحصل الشرطان كما تقولون في الوجود وبان الماهيات
مجعولة الاسامي وشرحها انها ماهية كذا وماهية كذا فيتحدان باعتبار
نفس الماهية وحقيقتها ويتغايران في الذهن باعتبار ماهية كذا
فالاتحاد باعتبار نفس الماهية وحقيقتها ويتغايران باعتبار
ما ينسب اليها فلا يلزم بهذا امتناع الحمل فلا يلزم وجود الوجود
قال والى هذا يرجع ما قيل ان الحمل يقتضي الاتحاد في الخارج
والمغايرة في الذهن فلو لم يكن الوجود شيئا غير الماهية لم تكن
جهة الاتحاد ومغايرة لجهة المغايرة واللازم باطل كما مر والملزوم
مثله بيان الملازمة ان صحة الحمل مبناه على وحدة ومغايرة اذ
لو كان هناك وحدة محضة لم يكن حمل ولو كان كثرة محضة لم يكن

حمل فلو كان الوجود امرا انتزاعيا تكون وحدته وتعدده تابعين لوحدة
ما اضيف اليه وتعدده من المعاني والماهيات واذا كان كذلك لم يتحقق
حمل متعارف بين الاشياء سوى الحمل الذاتي وكان الحمل منحصرا في الحمل
الذاتي الذي مبناه الاتحاد وجب المنع **اقول** هذا الكلام معناه ما
تقدم قبله ومتفرع عليه وتكرير له وقوله فلو لم يكن الوجود شيئا غير
الماهية لم تكن جهة الاتحاد مغايرة لجهة المغايرة قد قلنا لو قال
قائل انه لم يكن الوجود موجودا وانما ماهيات الاشياء وحدت بنفسها
وهي حقيقة واحدة قد وضع الاسم لها وماهيات الاشياء مجعولة
الاسامي شرحها ان يقال ماهية زيد وماهية الفرس الى اخره احتج به
في الوجود وحصل الاتحاد بين الماهية التي موضوع والتي هي محمول والمغايرة
بينهما في الذهن بما هو شرح اسميهما بما تضاف اليه كما قيل في
الوجود فلا يلزم شيء مما ذكر على تقدير عدم الوجود فتأمل **قال** الرابع
لو لم يكن الوجود موجودا لم يكن شيء من الاشياء وبطلان التالي يوجب
بطلان المقدم بيان الملازمة ان الماهية اذا اعتبرت بذاتها مجردة
عن الوجود فهي معدومة وكذلك اذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر عن
الوجود والعدم فهي بذلك الاعتبار لا موجودة ولا معدومة فلو لم يكن
الوجود موجودا في ذاته لم يكن ثبوت احدهما للآخر فان ثبوت شيء
لشيء او انضمامه اليه او اعتباره معه متفرع على ثبوت المثبت له
ومستلزم لوجوده فاذا لم يكن الوجود في ذاته موجودا ولا الماهية
في ذاتها موجودا فكيف يتحقق هناك موجود فلا تكون الماهية موجودة
اقول هذا هو الشبهة الرابعة على كون الوجود موجودا في
حاصله هو على ان الوجود لو لم يكن موجودا لم يوجد شيء من الاشياء
ولا ريب في وجود الاشياء فيلزم ثبوت الوجود **وقوله** وبطلان
التالي يوجب بطلان المقدم فيه انه انما يوجبه مع التلازم
بينهما والمانع الدليل يمنع الملازمة لجواز ان تكون الاشياء موجودة

بانفسها لا بشيء آخر واذا قطعنا النظر عن الاصطلاح حققنا هذه
الدعوى لانا نقول انت تريد بالوجود للشيء نفس مادته او ما
به المادة فان اردت به نفس المادة ارتفع النزاع وان اردت
به ما به المادة فنقول نريد بما به المادة شيئا مفارقا للشيء بمعنى
انه ليس من حقيقته وانما هو شيء يتقوم به الشيء تقوم صدور
ونعني به الفاعل كحركة يد الكاتب لم تتقوم الكتابة بها الا تقوم
الصدور والا فالكتابة انما تقومت بالمداد والصورة ولم
تتقوم بها تقوم ركن فان اردت هذا ارتفع النزاع وان اردت
بالوجود ما به يتقوم الشيء تقوم ركن او تقوم كل فلا مادة ولا
صورة والاعلى ما عرضيان فدون ذلك خرط القتاد لان زيدا حيوان
ناطق والفرس حيوان صاهل فالحيوان مادة والناطق صورة
نوعيته والصاهل صورة نوعيته وزيد مركب من حصة من الحيوان
وهي مادة حقيقته ومن حصة من الناطق وهي صورة الحقيقة
مركبة منهما لا غير وليس شيء من حقيقته غيرهما اتفاقا فاين الوجود
يا قائلين بانه حقيقة كل شيء الا ان تقولوا هو المادة والصورة
ولا نعني بحقيقته وماهيته الا ما به التحقق في الحقيقة مع قطع
عن الاصطلاحات فسمي حقيقة الشيء وماهيته ركنيه وهويته
الشيئا واحدا فهذه كلها تصدق على شيء واحد وهو المجموع المركب
منهما اعني المادة والصورة صدقا بالمطابقة ويصح الجواب بذلك
عن السؤال بما هو على صحة الحقيقة فان ادعيتم ان شيئا من حقيقة
زيد غيرهما فعلى المدعي البيان على جهة العيان كما قلنا لكم لا بمفاهيم
العبارات والقضايا التي اذا حققها العاقل لم يجد الا تعبيرات
تخيلات منتزعة من دلالات الالفاظ على حسب الافهام الاكتسابية
التي تخالف مقتضى الفطرة اذ لو كان حسن فهمه على مقتضى الفطرة
لما قال ان حقيقة زيد هو الوجود وهو غير المادة والصورة مع انه يقول

يقول ان حد زيد الحقيقي حيوان ناطق فافهم وقول المصنف في بيان
المقدمة في ولهذا ان الماهية اذا اعتبرت بذاتها مجردة عن الوجود فهي
معدومة صحيح اذا اراد بالوجود ثبوتها وتحققها فانه بهذا المعنى صحيح
وكذا لو اراد به المادة لان المعدوم معدوم وان اراد انه شيء آخر
حقيقته مستقلة سواء احدثت بها ام استندت اليه مغاير لاجزاء الحقيقة
فنقول انه يقول ما هو قبل يتوهم فالماهية مع كونها موجودة بنفسها
كما قلتم في الوجود على ان قوله وكذا اذا اعتبرت بذاتها مع قطع النظر
عن الوجود والعدم يشعر بان الوجود يراد به المعنى المصدري فانه
بمعنى لا موجودة ولا معدومة ولا شك ان كل اي لا موجود ولا معدوم
فان المراد به المعنى المصدري وقوله فاذا لم يكن الوجود في ذاته الخ جوابه
اذا قلنا بان ماهية الشيء اذا وجدت بنفسها تحقق ذلك الشيء الموجود
والحاصل ان صحة كلامه في هذا الاستشهاد مبنية على كون المراد من الوجود
المعنى المصدري او المادة وان اراد غيرهما لم يصح منه شيء والمعروف
من مذاهبهم ان الوجود غير المادة وهو واتباعهم يعترفون بغير المادة
وغير المعنى المصدري **قال** وكل من راجع وجدانه يعلم يقينا انه اذا
لم تكن الماهية متحدة بالوجود كما هو عندنا ولا معروضة كما اشتهر بين المشائين
ولا عارضة كما عليه شرذمة من الصوفية فلم يصح كونها موجودة بوجه
فان انضمام معدوم بمعدوم غير معقول وايضا انضمام مفهوم بمفهوم
من غير وجود احدهما او عروضه للآخر او وجودهما او عروض الثالث
غير صحيح اصلا فان العقل يحكم بامتناع ذلك **اقول** ان الاتحاد
قد يطلق ويراد شيء واحد اختلفت اسماؤه او مفهوماته او شيء صار
شيئا آخر او شيئان صارا شيئا واحدا اما بالتركيب او بالانقلاب
او كون الشيئين شيئا واحدا موجودا من غير زيادة ولا نقصان ولا
انقلاب هذا الاتحاد الذاتي والوصفي في الاتحاد في الصفات بين
شيئين فالاول كالمترادف كالسد والسبع والمراد هو المعنى الواحد والثاني

كما في الصفات الثبوتية والثالث بالانقلاب كالماء يصير هواء و
الرابع كغذاء الشجر من الماء والتراب والخامس كالعناكب في بيت السنور
تنقلب زنبورا والسادس ان يكون شيئان شيئا واحدا من غير مزاج
ولا امتزاج ولا انقلاب في شيء منهما ولا زيادة ولا نقصان والحاصل
من هذا الاكثرون وما ذكره المصنف في اتحاد الماهية بالوجود ان كان
من الاول اتحاد المفهوم ومن الثاني تعدد المفهوم ومن الثالث تحد
المفهوم مع ملاحظة الاتحاد وبتعدد بالتحليل وكذا من الرابع و
الخامس وفي هذا الحمل يكون بازاء المفهوم تعددا واتحاد امر متحقق خارجي
في الماضي والحال ولا كثرة بحال الوجود والماهية عنده والاتحاد
لتناول بالاتحاد الا من اهل الامتزاج ومن جوزه قال كما نقل عن الشيخ
ابن منصور الحلاج سبحاني ما اعظم شاني ذو المصنف في التوحيد لا يثبت
اثنين شيئا واحدا الا مثبت واحدا يسمى باسمين باعتبارين وهذا الاتحاد
بين الوجود والماهية عنده بهذا المعنى وبيانه المفهوم ان اما مفهوم الوجود
الكلي بازاء فرد خارجي فقائل به وحجج بما تقدم واما مفهوم الماهية فهو
يقول الموجود الخارجي هو الوجود لا غير وبيانه انه موجود في الخارج وانما هو
مفهوم والمفهوم امر اعتباري عنده كلامه في المحقق وعدم فرع عليه هذا
كلامه لما راجعنا وجداننا واذا تكلمنا على عبارته فنقول ان الوجود
في الخارج هو الماهية والماهية هي الوجود الا ان الموجود يقال له الوجود لما تقدم
من قوله ان الماهية تصدق عليه في الخارج ولا يقال له الماهية لانه لا يصدق
عليه الا خارجا ولا في هذا الحكم بالمغايرة في هذا وهذا طريق معروف عند
اهل التصوف ولهذا قال عبد الكريم الجيلي في كتابه الانسان الكامل في
هذا المعنى شعر عندي القاعد منه عرفت بالوجود مستتره قد يراها الجبال
من بعد فقدرت في الجبال مقتدره لم تكن غير حائط نصبت لك
فيها الكنوز مدخرة انا ذاك الجدار وهي كنزه المخفي لاحتفره فاخذها
تنصراشيا وهي روح له لتعتبر الحال فيه حسنها فبدت بجمال الاله

لو مستتره لم تكن في سواه قائمة فافهم الامر كم ترى صوره وهو يشير
الى الماهية التي هي الغير ولهذا قال بعض محققيهم والماهية هي المسماة عندنا
بالعين الثابتة اذا اعتبر ثبوتها في العلم الازلي وبالحقيقة عند اشراق
نور الوجود عليها وظهور صورته فيها وقد تطلق الحقيقة على الماهية مطلقا
مجازا وقول العامة ماهية الشيء ما به هو هو لا يصح عندنا على ارادة ما يحقق
في نفسه بل هي نوعيته والشيء ما له التحقق انتهى وقد قال هذا قبل هذا الكلام
وما به التحقق وهو الوجود وبالحقيقة وان اطلقناه على الغير مجازا وهو
واحد بالذات والشخص وما يقبل التحقق وهو الماهية وهي واحدة بهذا المفهوم
مختلفة باختلاف ما صدق عليه هذا المفهوم انتهى الا ان هذا يخالف
بظاهر كلام المصنف في قوله وبالحقيقة عند اشراق نور الوجود عليها
وفي قوله وظهور صورته فيها وفي قوله وما يقبل التحقق وهو الماهية ويوافقه
ويخالطها معا في قوله مختلفة باختلاف ما صدق عليه هذا المفهوم وان
كانا في الارادة متفقين ليصير عليا واحدا وقوله ولا معروضة كما اشتهر بين
المشائين وكذلك المتكلمين لا ارادتهم من الوجود في الحقيقة المعنى المصدري وان
الشيء هو الماهية وان اختلفوا فيها هل هي مجعولة ام لا ام ثابتة قبله وقوله
ولا عارضة لها عند طائفة من الصوفية لان منهم من يقول بالاتحاد كما
يقول المصنف ومن يقول بازاء الشيء هو الوجود وهو ذات الله تعالى لم منهم
اد فقد على خلاف منهم والماهية عارضة له لانها حدود ومراتبه كالمقيدات
والمشخصات والمعينات متحققة متحققة او موهومة فان هذين الوجهين وان
لم يرتضيهما الا انهم اتفقوا على عدم تحققها بنفسها وهو يقول اذا كانت
ليست موجودة الا بالوجود على الاراء الثلاثة فلو لم يكن الوجود موجودا لم يوجد
شيء لان الامر دائر بينهما امتنع وجود الاشياء من قبلها لا للاشياء ولا لها فتعين
لكون الوجود اوقد سمعت مرارا ان هذه الادلة مبنية على المصادرة لانه
ان اراد به الوجود والحق تعالى صح هذا الكلام وان اراد به المخلوق على نحو ما ذكرنا
مرارا من انه هو المادة والصورة المتحد مع الماهية وبتعدد المفهوم في التحليل

الذهني وان اراد بهذا المخلوق المعنى المصدري ارتفع النزاع **فان قلت** يعني بالوجود امر الله الذي به قوام الاشياء كما قال سبحانه ومن اياته ان تقوم السماء والارض بامره وقال الصادق عليه السلام في الدعاء وكل شيء سواك قام بامرك ولا ريب ان ذلك اما الفعل او الوجود ولا جايز ان يكون الفعل كما قررت لان الاشياء تتركب منه ولا يكون هو الاشياء كما هو راي ضرار واصحابه الذين زعموا ان ارادة الله تاكل وتشرب وتنكح وتحيى وتموت فلم يبق الا ان تقوم الاشياء به تقوم صدور وليس مراد المصنف فلم يبق الا الوجود وهو ذات لا وجهي على ما تعرف به انت قلت انا معترف بان امر الله الذي به قام كل شيء قيام الركنية هو الوجود وليس لكن مرادي منه ومن قيام الاشياء به حيث تذهب لانا قد اخرت سابقا ان مرادي والذي اشير اليه لنعلم متميز الحق بالباطل فاقول اني اعلم ان ما صدر عن فعل الله سبحانه الراجح هو الامكان لانه عز وجل كان ولا شيء معه وكان عالما ولا معلوم وقادرا ولا مقدور وسميعا ولا مسموع وبصيرا ولا مبصر وذاكرا ولا مذكور فاحدث الفعل بنفسه ولا يتقوم الا بمتعلق فالفعل ومتعلقه اول الامكان ولا اول له محدث غير ذاته فتكون نقوم من نفس ذات فعله الامكانات لجميع الاشياء الكلي جزئها امكان كما اضافه لايتناهى وهذا هو العلم بالاشياء السابق المشية اي المشية الكونية وهو العلم الذي لا يحيطون بشيء منه الا بما شاء ومنه بالمشية الكونية ثم لما بالمشية الكونية يكون ما شاء ما شاء والامكانية فاول كاشف عن فعله التكويني هذا الوجود وهو الماء وهو نون والقلم وما يسطرون وهو الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله فقسمه بقاسم محبته اربعة عشر جزءا لحكمات قابليته ثم خلق من صفته وجودا دون ذلك كما خلق من صفة جرم الشمس نورا اشرق على القوابل للنور وهي الكثيفة كالارض وما عليها والكواكب هذا النور يشتق من صفة النور الاصلي فخلق منه الانوار الاربعة العالين الذين لم يسجدوا لادم عليه السلام ثم خلق من شعاعها انوار الملئكة الكروبيين المستهين بملائكة الحجب وهكذا الى الثرى كلما سفل خلق من صفة العالي

العالي في مراتب المراتب الى الثرى فتنزل او عكوسها او افراد كل مرتبة لكل فرد منها حصته من مادته وحصته من هيئتها من صورته وكل ما في هذه المرتبة من النوع الحصصي قائمة بما فوقها قيام صدور وكل فرد منها قائم بمادته وصورته قيام ركني وبوجه من المرتبة التي فوق مرتبته قيام صدور فهذا معنى ان كل شيء قام بامره وهذا معنى العقيقة في كل شيء فخذها هدية مني اليك بقوة وكن من الشاكرين فانك لا تظفر بمثلها من غير كتبي ورسائلي على هذا النحو الصافي النقي وافهم من قيام الصدور انه كقيام الكلام بالمتكلم مع انه قائم في الهواء وكقيام نور الشمس بها مع انه قائم بالجدار فالذي تقوم به زيد ان كان بما فوق رتبته فهو قيام صدور وان كان بما في رتبته فهو كل وجود رتبته او حصته منها فان كان كل وجود رتبته فهو قيام صدور واذ يلزم من هذا انه كله في زيد وكله في عمرو وكله في الفرس ولا يعقل الا بمظاهره لا بذاته وان كان حصته منها فان كان عارضا صدق قول المتكلمين وان كان مقوما صدق قول الصوفية وان كان جزءا من حقيقة زيد فان كان هو المادة جاء الحق وان كان غيرها وغير الصورة بطل الحق المتفق عليه بان زيد عبارة عن الحيوان الناطق لا غير فتم الكلام واردته للانام **فقوله** فان انضمام معدوم الى معدوم غير معقول او غير صحيح في العقل لانه مصادرة حتى يثبت انهما عدم بالدليل الكشف الحقيقي لا المدعي فانا جمع اشتد لالاته التي ففيها اولا من الابحاث الحكمية والتحقيقات الصوفية لانه انما يكون معقولا اذا كان وجودها غير معقول بدون الوجود على المعنى الذي قرره واما على فرض انها غير موجودة تكون معدومة فلا شك فيه **وكذا قوله** انضمام معلوم بمعلوم من غير وجود احدهما او عروضه للاخر او وجودهما او عروضهما لثالث غير صحيح اصلا فان القول لوجود الشيء غير ما يصدق عليه حده المتقارف لحصته الجنس القريب وحصته الفصل لم يثبت الا على نحو ما قررنا سابقا من ان الوجود اما المعنى المصدري اعني الكون في الاعيان كما هو معنى الوجود عند العامة او حقيقة الشيء التي هي مجموع ركني ماهيته من المادة والصورة وهذا الحد

الذي صدر عن فعل الله واختراعه ولم يصدر عن العجز الوجود ومن اين الكما
لات بها حقيقة اذ كانا بها الفائضين عن فعل الله فهما الوجود وان لم يكونا
الوجود فقد فاضا عن فعله عين الوجود ولم يقل به احد وان كانا غيره ولم يكونا
فائضين عن فعله تعالى فهنا قد عاد على ان الله سبحانه هو الذاكر فبلغ المذكور
فان وجد المذكور ذكره بما هو عليه من الحقيقة بل ذكره لوجوده ام بمجرد وجوده
فاذا قلت لوجوده قلنا لوجوده الذي هو حقيقته ام لا فان قلت بالذي
هو حقيقته قلت حقيقته ما حده المحقق في شرحه وتفصيله وليس بمجرد
المادة وقوله فان العقل يحكم بامتناع ذلك يحكم العقل بامتناعه **قال**
وما قيل بان موجودية الاشياء بانتسابها الى الواجب الوجود فكلام لا
تحصيل فيه لان الوجود للماهية ليس كالبنوة للاولاد حيث يتصفون
بها لاجل انتسابهم الى شخص واحد وذلك لان حصول البنوة بعد وجود
المنتسبين واتصافها بالوجود ليس الا نفس وجودها قال المحشي ر
في التحصيل انا اذا قلنا موجود فانا نعني امرين احدهما انه ذو وجود كما
يقال ان زيدا مضاف وهذا الكلام مجاز وبالحقيقة ان الموجود هو الوجود
كما ان المضاف بالحقيقة هو الاضافة **اقول** لما قرر مذهبه بان الوجود
متحد بالماهية خارجا وان تغايرا في الذهن واخذ في الاستشهاد على ثبوت
الوجود للاشياء بوجوه منها ما ذكره في هذا الاستشهاد من انه لو لم يكن
موجودا لم يكن موجود فقط وذكر مذهبه بالاتحاد ذكر مذهب المشائين
والصوفية والقائلين بالانتساب لتلك الارادات في ذكر هذه المذاهب
احدها ان الكل يثبتون الموجودية للاشياء الا الوجود ولا ينسب
احد منهم وجود الاشياء انفسها والا لزم ما قرر سابقا وان اختلفوا في الوجود
ما هو بكونه عارضا لها او موحدا او بانتسابها الى الجاعل او هو الاله و
خالقها والثانية ان ظاهر كلام هؤلاء ليس بصحيح بل هو ظاهر البطلان
والثالثة ان مرادهم لعله هو كون العارضية او الموحدية ليس بحسب
الخارج بل باعتبار ذهني وان الكل منهم قائل بالاتحاد الخارجي فيكون النزاع

النزاع لفظيا ولذا قال فلم يصح كونها موجودة لوجه يعني لم يبق وجودها كما
قلنا ولا كما يقولون هؤلاء فلهذه الارادات فتوضح لذكر اقوالهم وذكر كلام القائلين
بالانتساب وابطله كما سمعت الا ان ابطاله راجع الى ظاهر اللفظ
لان المصنف يؤول مذاهب المتالهين من الصوفية الى مذهبه فقال في
ابطال ظاهر كلام الانتساب ان كلامهم لا تحصيل فيه لان الوجود للماهية
ليس كالبنوة للاولاد الخ يعني ان الانتساب ظاهر ان يوجد المنتسبان
قبل الانتساب لانه متفرع على وجودهما والماهية ليست موجودة قبل
اتصافها بالوجود ليصح انها موجودة بانتسابها اليه بل اتصافها بالوجود
نفس وجودها بخلاف البنوة للاولاد وللقائل ان يقول ان التمثيل
مستقيم فان البنوة مسبوقة لوجود الاولاد في وجودها في الخارج لانا
لا نريد بالبنوة نفس وجودهم وانما نريد المسبوقة انتهى هو تمثيل للدليل
فان انتساب الاشياء اليه تعالى مسبوق لوجودهم فاما ان يكون وجوداتهم
عين انتسابهم اليه تعالى او غيرها فان كانت غيرها انتقضت ادلته
في اتحاد العاقل بالمعقول كما ياتي وان كانت وجوداتهم عين انتسابهم
اليه تعالى كما قرره العارفون في علمه تعالى بالاشياء بانه العلم الاشراقي فان حضورها
لديه عين انتسابها وليس لها وجود يعقل قبل ذلك الحضور الذي هو نفس
الانتساب واثبات موجوديتها انما هي عين انتسابها اليه عز وجل متحقق
بعين ما استدل به فيما بعد من اتحاد العاقل بالمعقول وما قال المحشي ر نقول
به ونتنزه على نحو ما قرره لك من قوله ان الموجود هو الوجود ومعنى كون
الترامها بذلك مشروطا بكونه على ما اقرره انا اقول ان الوجود الذي
هو الموجود هو الوجود المخلوق والوجود الحق تعالى هو الموجود الحق عز وجل ولا
اتحاد بين الوجودين ولا الموجودين ولا يطلق شيء من احدهما على شيء من الآخر
لا في الذات ولا في الصفات ولا الافعال ولا العبادة واما الاسم اللفظ
موضوع في الوجود الواجب تعالى بازاء عنوان توحيده ومعرفته وهو
تنزه خلقه الله سبحانه وصفا لمعرفته ووصف استدلال عليه لا وصفا يكشف

عنه نقد وهي ليس كمثله شيء والايعرف الله سبحانه بذلك الشيء الذي فرض انه
مثل لعنوانه وفي الوجود الحادث موضوع بازائه ذلك الوجود الحادث
وليس بين العنوان والحادث اشتراك معنوي لانه بوضعين مختلفين
الاول حقيقة والثاني حقيقة بعد حقيقة ومرادنا بقولنا حقيقة بعد حقيقة
ان الثاني لا يجوز اطلاق المجاز عليه باعتبار المعنى من جهة العينية والمعلولية
في الذوات او الصفات او فيهما لا باعتبار ان الوضع للاول والثاني استعمل
اللفظ الموضوع للاول فيه لعلاقة بل الوضع الثاني وضع اول ايضا
والاشتراك لفظي لانا نشترط في الوضع المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى
بان يكون بين مادة اللفظ ومادة المسمى مناسبة ذاتية وبين هيئة اللفظ
وصفة المعنى كذلك وهذا الاعتبار متحقق بازاء الوجود الحادث واما في
العنوان فلا تحقق المناسبة الا من باب التفهيم والتعبير وليست ذاتية
والا لكان لذلك العنوان مثل ولو في جهة ما فيلزم ان يكون الله سبحانه موصوف
بذلك وهو باطل لان الله عز وجل قال في كتابه العزيز ليس كمثله شيء فلو كان
للدليل عليه شبه او مناسب بجهة ما نعرف به تعالى عن ذلك علوا كبيرا فافهم
ان كنت تفهم فلم يبق بينهما الا نسبة الاشتراك في تسمية التعبير والتفهيم
خاصة فلذا قلنا انه حقيقة بعد حقيقة وعلى هذا وشبهه مما ذكرنا سابقا
وتذكرنا انا اذا تكلمنا في الوجود فانما نعني به الوجود المخلوق وعلى هذا فنقول
بظاهر كلام لبهمنيار ولا نقول بمراده ولا مراد المصنف منه لانه يريد به
الوجود الحق اذ الوجود المطلق فالوجود المخلوق هو الموجود المخلوق وليس
له حقيقة الا ذاته ولهذا قال امير المؤمنين عليه السلام انتهى المخلوق الى مثله
وقول لبهمنيار الحكيم انا اذا قلنا كذا موجود فانا نعني امرين احدهما انه ذو
وجود كما يقال زيد مضاف وهذا الكلام مجازي معنى للامر الثاني بان
الموجود هو الوجود وان لحاظ المغايرة مجاز فيحمل على المعنى العام الكون في
الاعيان وكذلك قوله لان المضاف هو الاضافة وهذا شاهد لقول بان
الوجود هو الانتساب الى الواجب واما قولنا بانا لا نقول بمرادهم فلانهم

فلانهم يزعمون بان للوجود موجود منشأ حصل في الخارج حرفا حقيقيا ليس فيه
لذاته جهة تقيد بوجه ما وهو الوجود الحق تعالى ليس كما يريدون لانهم يريدون
بان الموجودات وجدت بنسبتها الى الوجود الحق وان لم يكن الوجود فيه
منتسبا الى ان صدق المشتق على شيء لا يقتضي قيام مبدأ الاشتقاق
به فان صدق الحداد مثلا انما هو بسبب كون الحديد موضوع صناعة ذلك
الشخص وهذا يشعر بان الوجود لم يرتبط بشيء من الممكنات لانه عندهم شيء واحد
حرف بسيط حقيقي وهو الله تعالى وانا اقول مثلا بانها موجودة بنسبتها اليه
تعالى وتلك النسبة هي عين وجوداتهم وهي وجودات متكثرة اذ نسبتها بعضها
من بعض وجدت مراتبها مختلفة كما لسرفة شعاع العالية على نحو ما
سبق ولكن هذه الوجودات عين الموجودات وذواتها لما انتسبت اليه انتسابا
اشراقيا فقولنا غير قولهم وان صح اللفظ ولهم في بعض الاحوال لانا نقول
بهذه النسبة لهذا المعنى وهم يقولون يصح اطلاق المشتق على شيء بسبب
انتساب ذلك الشيء الى مبدأ الاشتقاق انتسابا مخصوصا واطلاق الوجود على
الممكنات كذلك لا ان الوجود قائم بها كقيام القيام بل الوجود عين ذات
الواجب تعالى وعينه اصلا وما سواه من الموجودات لاجل انتسابها
اليه تعالى انتسابا خاصا صار موجودا وتطلق عليه الموجودية ولا يتوهم
انهم يقولون باختلاف مفهوم الوجود في الواجب والممكن فانهم يطلقون
الموجود على الواجب ايضا اذ ذاك اختلاف في المصداق دون المفهوم
ويجوز ان يكون المصداق مختلفا مع كون المفهوم واحدا في الجميع كما يجيء
والحاصل انهم يقولون بوحدة الوجود دون الموجود على الوجه الذي مر
انتهى ما نقل من معنى كلامهم والمصنف نقل كلام لبهمنيار مستشهدا
به لتوافق الارادتين واتحاد المرادين وربما جمع بين مذهب المصنف
ايضا ومذهب اهل الانتساب بان المراد بالانتساب هو الوجود
الارتباطي التعلقي وهو قد قال ان جميع الوجودات الامكانية هي عين
التعلقات والارتباطات فصرح انه بالمراد وهم عبروا عنه بالانتساب

فلذا قالوا بان تلك الانتسابات مجهولة الكنه والحقيقة كما قال هو ان الوجود
مجهول الحقيقة وانما اعترض على ظاهر كلامهم كما تقدم وان كان مرادهم
ما لتوهم من انه صحيح قولهم ان الماهية اثر الجاعل وان اطلاق المشتق
على شيء لا يستلزم قيام مبدء الاشتقاق به بناء في مراد المصنف بعارض قولهم
ان الجاعل هو الماهية لوافق قول المصنف تبعا للمحقق مشايخ الصوفية
وكلامهم من ان الجاعلية والمجعولية في الحقيقة يرجعان الى تطورات
المبدء الاول في مراتب مظاهره واطواره في شئونه وقولهم ان اطلاق
المشتق لا يستلزم قيام مبدء الاشتقاق به مع قولهم ان اطلاق الوجود
من هذا القبيل فقيل يريدون بمبدء الاشتقاق الوجود المطلق ولا
ريب انه من حيث هو مطلق لا يكون مقيدا بالقيام بها وانما القائم
بخواص القيام طور من اطواره فتتحقق الارادات والمعروف من
مذاهب الاوائل من اساطين الحكماء الذين اخذوا عن الحكمة السماوية
التي نزل بها الوحي على انبياء الله عليهم السلام وافقت عباراتهم عبارة
من تأخر عنهم الا انهم يريدون منها معنى يوافق الحق لانهم يريدون بان
الوجود القائم بها بخواص القيام اثر ما يتحقق قيامها لغة في كل شيء بحسبه
وهو طور من اطوار الحق سبحانه او من اطوار ظهوراته بافعاله و
مفعولاته فالاوائل يريدون ان الله تعالى يظهر بفعله ومفعوله الظهور
الفعلي وهو على حاله قبل فعله ومفعوله وبعدهما لم يتحول من حال
الى حال ولا يتبدل عليه الاحوال ولا يعتريه التغير والزوال ولم يتنزل
من رتبة الذات الى رتبة الافعال واما معنى ظهوره بهم اظهاره لهم
بهم وهي الظهورات الفعلية والمفعولية وعباراتهم السابقة تصدق
على هذه المعاني وانما من تأخر عنهم فاخذوا العبارة بعينها بان ذلك
طور من اطوار ظهوراته كما قال الاولون وارادوا به انه تعالى يظهر بذاته
في افعاله ومفعوله وان الجاعل هو المجعول والعاقل هو المعقول
والفاعل هو المفعول وقالوا الذات واحدة والنقوش شتى

والنقوش كثيرة ويقول شاعرهم من ابياتهم كل ما في عوالمه من جماد
ونبات وذات روح معار صور لخلقتها فاذا عاد لها الا زوال
وهي حبة ان كالثوب ان تلونت يوما باحمرار وتارة باصفرار فاذا
احمل الاولى في عباراتهم ربما وافقت ما اجل الاوائل واذا صرح كل
بمراده افترقوا فغرب الاوائل وشرق الاواخر وكل ميسر لما خلق
له وكل عامل يعمله والى الله ترجع الامور ان في كلماتهم لمستضعفات
من الامور لو تصديت لكشف ما فيها من المنكرات لرايت ما تضيق
به الصدور ولا تسعه السطور وانهم ليقولون منكرا من القول وزورا
وان الله لعفو غفور لمن لم يستمر على حاله من بعد ما تبين له الهدى
قال الى ان قال انه لو لم يكن للوجود صورة في الاعيان لم يتحقق
في الانواع جزئي حقيقي هو شخص من نوع وذلك لان نفس الماهية لا
تأبى عن الشركة في كثير عن هو وحق الكلية لها بحسب الذهن وان تخصصت
بالف تخصيص من ضم مفهومات كثيرة كلية اليها فاذن لا بد ان يكون
للشخص زيادة على الطبيعة المشتركة تكون تلك الزيادة متشخصا
لذاته غير متصور الوقوع للكثرة ولا نعني بالوجود الا ذلك الامر فلو
لم يكن متحققا في افراد النوع لم يكن شيء منها متحققا في الخارج انتهى
اقول قوله لو لم يكن للوجود صورة في الاعيان المراد بالصورة مطلق
الحصول فانه في الظاهر صورة الوجود يعني اثره الدال عليه ولا يريد
به الصورة المعروفة المشتملة على الحدود لان البساطة الحقيقية تنافيها
يقول لو لم تكن في الخارج للوجود وما يدل على تحققه في الخارج بان تكون
الاشياء موجودة في الخارج لا يجوز ان تستند وجودها الى نفسها على
ما قرره سابقا مثل قوله اذ لو كانت موجودية الاشياء بمعنى
ما هيتها الا بامر خارج لا يمتنع حمل بعضها على بعض والحكم بشيء منها
على شيء وامثاله وقد تقدم ما فيه لم يتحقق في الانواع اي في كل نوع
من الانواع جزئي حقيقي بحيث يكون من نوع منها لانه اذا لم يتحقق

من حصة الوجود الذي يتحقق بنفسه وذاته في الخارج لا بشيء جزءه فانا ان
ويتحقق بنفسه وهذا شيء للوجود ولا اراد بأسوا اعتباريته وهي ليست موجودة
فلا توجد جزءها او بنفس الماهية وهي بدون حقيقة الوجود لا وجود لها الا
في الذهن وهي كلية لا يمتنع من وقوع الشركة فيها بين كثيرين وتعرض
لها الكلية لا انها المعنون الذهني العام ولو فرض لها اخص كليات
كثيرة بينها نسبة بعضها الى البعض العموم والخصوص مطلقا او من
وجه بحيث يتخصص جهة عموم بعضها بجهة خصوص بعض كما للطائر
الولود لم تخلع عن العموم فلا يتشخص بنفسه جزئيتها فلا بد من امر
زائد على طبيعة نوعه متشخص في الخارج بنفسه ممتنع وقوع الشركة
فيه لكثرة ذاته ليكون ذلك الفرد الجزئي البارز من نوعه بذلك الزائد
متشخصا وذلك الامر الذي به تشخص الجزئي هو الوجود هذا مراده من مطمح
كلامه واقول ان المشخصات التي بها تشخص الفرد الواحد من النوع
ليست من نوع الذوات التي هي المواد والنفوس بل من نوع البسائط لا انها
من قبيل الحدود وان كانت جزءا من الماهيات باعتبار كونها من متممات
القابلية ولها ماهيات كلية لكل حصة متشخص ماهية هو حصة منها
مجموع تلك الحصص وفصل يتميز به نوع ذلك الجنس الذي منه حصة تتقوم
بذلك فهيولى المواد اجناس وهيولى الفصول اجناس مثلها سلكت
في الحقيقة من هيولى الاجناس وان كانت حصص الاجناس تتقوم
بالفصول تتقوم اختصاص وتعيين فالماهية النوعية التي تكون مادة
الجزئي الخارجي حين تحققه في الخارج منها كلية عامة وهي التي من نوع
الذوات كما ذكرنا قبل والحصة المأخوذة لزيد او لعمرو منها ذاته التي هي
وجوده عندهم ومجعوله والماهية النوعية التي تكون صورة الجزئي
الخارجي حين تحققه في الخارج منها كلية عامة وهي التي قلنا انها من نوع
البسائط والحصة المأخوذة لزيد او عمرو منها ماهيته وقابليته و
المشخصات للفرد الجزئي في الخارج حدود والحصة الوجودية الماهية كلاحقة

حد حصة من ماهية كلية لمجموع تلك الحدود وفصل للنوع وهي لكل فرد من
افراد ذلك النوع ولكنها تختلف في اجزائها او جزئيات جزئها منها بالشدة
والضعف والقلة والكثرة في المرتبة والجهة والمكان والوقت وفي
ترتيبها الوضعي فلذلك تختلف افراد النوع في اكثر احوالها وصفاتها
ومراتبها واحوالها مع استوائها في نوعها فكل واحد من المشخصات
للحصة الوجودية النوعية حصة من ماهية كلية وهذه الحصة حد من حدود
تشخص الشخص المتشخص سواء اعتبرنا ذلك الحد المتشخص جزءا كما في ظاهر الحال
او جزئيا كما هو في الواقع والمصنف استدل بوجود جزئيا خارجي متشخص من ذلك العام
الذهني على وجود فرد متشخص بذاته به يتشخص ذلك المتشخص الجزئي لان الماهية
الذهنية لا تقبل ذلك والا لجاز امتناعها لقبول الشركة في الجزئي و لا
يكون من انضمام امثالها اليها ولا يكون به التشخص من نفسه ولا يكون الا
من خارجي متشخص بنفسه وهو الوجود وهذا الكلام من الحضرات مدارك في المفاهيم
لان علمه علم اخبار لا علم عيان ولو كان علم عيان لما جعل منشأ التشخص
هو الوجود لانه ان جعله من علل الوجودات لم يكن به التشخص لان العلل
الوجودات علل في عليته ومنها يصدر التاثير خاصة والتشخصات من
لوازم الماهية وتوابعها لانها حدودها وان جعله من علل الماهيات
اثبت ما نفاه هو وغيره من ان المشخصات والحدود ليست من لوازم
الوجود وانما هي من لوازم الماهية ثم ان المشخصات منها نوعية ومنها
شخصية والتشخص الجزئي به تتكثر الافراد بما يلحقها من المميزات لبعضها
من بعض ولا تكون من بسيط الحقيقة ولا من متفق الحقيقة لان البسيط
لا تكثر فيه والمتفق لا اختلاف فيه فلو كان الوجود منشأ التميز بين
الافراد افراد الانواع لكان مركبا مختلف الحقيقة فحيث كان الجزئي الخارجي
المتشخص بما خارجي متشخص متشخصا بالحدود المختلفة كان لكل حد منها
حصة من ماهية كلية كان مجموع تلك الحصص المختلفة من ماهياتها
المتعددة المختلفة هو منشأ تشخص ذلك الجزئي فاستغنت تلك

الهويات الخارجية في تشخصها وتمايز بعضها عن بعض عن الوجود
لان الوجود ان عني به الفاعل عز وجل فانما يميزها بعضها عن
بعض لم يكن جزءا منه ولا تنزل بذاته وجعلوا له من عباده جزءا ان
الانسان لكفور مبين وان عني به الوجود المصنوع فان رضي
بانه مادة لكل الاشياء المصنوعة ولكل فرد جزء منه اي حقيقته هو
مادة ذلك الفرد فذلك كما ينبغي وان عني غير هذين وعلى غير ما قررنا سابقا
في بيان تقوم الاشياء بمواد هي تقوم ركني فعليه ان يثبت العرش
ثم ينقش ما اثبته التامل في كلامه فاياك ان تقول ما لم يقل به
احد من العلماء ولا الحكماء فان كنت مقلدا لهم فليس لك معك كلام
والا فتفهم وتفطن تسلم ولا تكذب بما لم تحط به علما ولما ياتك تاويله
والله سبحانه ولي التوفيق **قال** واما قول ان التشخص من جهة الاضافة
الى الموجود الحق المتشخص بذاته فقد علم فساده بمثل ما مر فان اضافة
الشيء الى الشيء بعد تشخصهما حيث ان النسبة بما هي نسبة ايضا امر عقلي
كلي وانضمام الكلي الى الكلي لا يوجب الشخصية هذا اذا كان المنظور اليه
حال النسبة بما هي مفهوم من المفهومات وليست هي بذلك نسبة اي معنى غير
مستقل واذا كان المنظور اليه حال الماهية بالذات فليست هي نسبة بحسب
نفسها محكوما عليها بالانتساب الى غيرها ما لم يكن لها كون
هي تكون بذلك الكون منسوبة الى مكونها وجاعلها ولا نعني بالوجود الا
ذلك الكون ولا يمكن تعقله وادراكه الا بالشهود الحضوري كما سيتضح بيانه
اقول وقوله واما قول ان التشخص الى قوله فساده وقد تقدم بانه
بانه ان اراد ظاهره واما باطنه يعني مرادهم فقد حاول توفيقه مع مذاهبه
وهو قد تمل به وياتي عن قليل بيان ما يدل على هذا من كلامه واما نحن فنقول
بموجبه وليس كما اراد ولا كما ارادوا وقد تقدم ويأتي وقوله بمثل ما مر
يشير الى قوله في رد كلامهم هذا فكلام لا تحصيل فيه لان الوجود للماهية كما
للبنوة للاولاد الخ وقد تقدم ابطال ابطاله فراجعه واراد بمثل ما مر

ما مر ان غير هذا الدليل يدل على ابطاله ايضا ولعله ما اراده به وهذا ولذا
بتعقيبه بالفاء ليدل على ارتباطه بالاول وهذا التعقيل كما تقدم عليل
فان هذه الاضافة الشيء الى الشيء على وجود نسبة المضاف فلا تحقق
دونها كما يتوهمه المصنف حيث اثبته في احد الاعتبارين قبل النسبة
بعقوله واذا كان المنظور ويأتي الكلام فيه **وقوله** لان النسبة بما هي نسبة
امر عقلي كلي فيه ما تقدم مرارا من ان كل معقول فانه في الذهن امر جزئي
على انتزاعي انتزع من خارجي متحقق واما كونه كليا فمن تعقله باعتبار
ما يفهم من لفظه وهذا الشيء لا يصدق بالمطابقة على ما في الخارج الا
مع تقييده بمشخصاته والا لكانت حقيقة الجنس نوعا كاسم الحيوان
في صدقه على زيد والفرس فانه بهذا الاعتبار فرد من نوع لا فرد نوعي
من جنس على انه ليس لكل انتزاعي كلي بل تكون الصور جزئية اذا انتزعت
من جزئي فانك اذا اردت تصور زيد لا تتصور حقيقة نوعه لتكون تلك
كلية **وقوله** وانضمام الكلي الى الكلي لا يوجب الشخصية انا قد قدمنا ان التشخص
الخارجي ليس منشؤه الوجود لكونه اعم والعدم لا يخصص تشخيصا وانما منشؤه
ان يحصل في الذهن كلية ذاتية ارادية ويحصل معها كليات صفاتية فتاخذ
حصة من الاولى اي مادة المتشخص وتاخذ من تلك الكليات حصصا مشخصة
اي حدود حصة الاولى وبهذه الحصص الصفاتية يتشخص **وقوله** هذا
اذا كان المنظور اليه حال النسبة بما هي مفهوم من المفهومات وليست
هي بذلك الاعتبار نسبة اي غير مستقل مثاله اذا تصورت العرض من حيث
هو موصوف شرح ذاته اما اذا تصورته من حيث هو عرض فانه يتوقف تصوره
على حضور معروضه لتوقف ذاك عليه من تصور تلك النسبة من حيث هي نسبة و
المنظور اليه وهو المنسوب كذلك فانه لا ينظر اليه من حيث هو هو لان كل شيء
نظر اليه من حيث هو هو انقطعت لهذا الاعتبار عنه نسبة الايجاب
والانتساب لا فرق بين الماهيات والوجودات ولا بين الذوات
والصفات اذ ليس هذا نظر حقيقة على ما هو عليه وانما النظر والاعتبار

الذي تنبعث عنه الآثار وتبتني عليه الاحكام اذ نظر الشيء على ما هو عليه نظر
المفتقر اليه على افتقاره والغني عزوجل في غناه فينظر الى المنظور اليه من
حيث هو منتسب لان ذلك هو ما هو عليه في نفس الامر وهو عين وجوده
كما اعترف بهذا المعنى في مواضع متعددة في كتابه هذا وغيره وقوله
واما المنظور اليه بالذات الخ هذا النظر هو حقيقة النظر الاول في حيث
ان مفهومات لان المثال واحد وان تغيرت العبارة فمن حيث
حقيقتها وهي كونها منسوبة محكوم عليها بالانتساب على ان هذا الحكم
لا يحجبها عن حقيقتها وفقرها بل لو حكم عليها بالغنى كان حاكما على
وهم بوهم وما هذا الفرض الذي فرضه المصنف الا مثل قولك اذا كان
المنظور اليه نور الشمس المشرق على الارض بما هو هو اي من حيث
مفهومه مع قطع النظر عما هو عليه في نفس الامر فانك لم تقع على
شيء من حقيقته ولا خبر فرضه عما هو عليه وسيأتي في كلامه ما يلزم منه
على رأيه صحة هذه الدعوى التي سعى في ابطالها في مثل قوله في الاستشهاد
السابع حيث قال انهم قالوا ان وجود الاعراض في انفسها وجودها
لموضوعاتها اي وجود العرض بعينه حلوله في موضوعه ولا شك ان حلول
العرض في موضوعه امر خارج زائد على ماهيته الخ وهذا يلزم عليه القول
بالانتساب وقال في جوهره فكذلك حكم الجواهر ولهذا لا قائل بالفرق
انتهى ولا يلزمنا حيث رددنا كلامه هذا هناك نقض كلامنا لان حقيقة
الوجود للشيء عندنا وجود موصوف ووجود صفة فوجود زيد مثلا
حصة من الموصوف وهي مادته وهو وجوده وهو الحصة الحيوانية
من نوعه وحصة من الوجود الصفة وهي حصة صورته وهي ماهيته
الاولى اي انفعال الحصة الاولى وقابليتها وهي الحصة الناطقية
من نوعه فبالنسبة الى العرض ليس مادته حلوله في الموضوع ولا صورته
وبالنسبة الى ما ذكر من الانتساب فليس كما اراد ولا كما اراد بل
الاشياء منتسبة الى فعله لا الى ذاته تعالى ونسبتها الى الفاعل كنسبة القرب

القرب الذي هو اثر ضرب الفعل الماضي فوجوده متقوم بفعله
تقوّم صدور فوجود الظاهر اي المواد مع الصور والصدوري
الذي اثر فعله مخلوق فمن عرف نفسه فقد عرف ربه فلا يرد علينا ذلك
لا هنا ولا هناك على انه ليس له كون زائد منها على الانتساب
اليه اذ معناه كونه فزوالها لان معناه انه هو لتحتاج الى كون
غير الانتساب فان الانتساب هو نفس كونه واذا اردت
معرفة هذا من كلام المصنف فانظر الى قوله في الخا والعاقل با
لمعقول والحس بالمحسوس وفي العلم الحضوري قائلا هناك بانتفاه
هنا وقد انه انما يبطل ظاهر كلام هؤلاء وان كان يدعي فهم في المراد
ولكنه ابطل ظاهره بما هو باطل والباطل لا يبطل الحق بل يصحح
اذا عارضه وقوله ما لم يكن لها كون هي تكون بذلك الكون منسوبة
الى مكونها وجب عليها الخ هذا بناء منه على ما سبق ان النسبة
لا تكون الا بعد وجود المنتسبين وهو غلط بل كما تكون بعد وجودها
في النسبة الظاهرية القشرية تكون مع وجودها او وجود المنتسب
خاصة اذا كانت النسبة من جهته كالذي نحن فيه في النسبة الحقيقية
الذاتية على جهة المس وفقره كالكسر والانكسار وكالنشوة التي ذكرها
كما قررنا بحوثها قبل هذا وقوله ولا نعني بذلك الوجود الا ذلك الكون
اقول ولا نعني بذلك الكون الا ذلك الانتساب عنده والا لكان
دونه ولا يمكن تعقله وادراكه الا بالشهود الحضوري اقول ان
اراد به الوجود الحق عزوجل كما يراد ولا يمكن تعقله وادراكه لا بالشهود
الحضوري ولا بالغيبة وانما هو ظاهر لكل شيء بآياته في الحضور والغيبة
كما قال الصادق عليه السلام في قوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء
شهيد يعني موجود في غيبتك وفي حضرتك انتهى وان اراد به الوجود
الحادث فهو ظاهر مشاهد بالابصار الحسية والاسماع الظاهرة
وبالبصائر الباطنة والله سبحانه ولي التوفيق قال السادس

اعلم ان العارض على ضربين عارض الوجود وعارض الماهية والاول
كعروض البياض للجسم والفوقية للسماء في الخارج وكعروض الكلية
والنوعية للانسان والجنسية للحيوان والثاني كعروض الفصل
للجنس والتشخص للنوع وقد اطبقت السنة المحصلين من اهل
الحكمة بان اتصاف الماهية بالوجود ونحوه وعروضه لها ليس كالاتصاف
خارجيا ونحو عروضها حلوليا بان يكون للموصوف مرتبة من التحقق والكون
ليس في تلك المرتبة مخلوطا بالاتصاف بتلك الصفة بل مجردا وبري
عن وصفها سواء كانت الصفة انضمامية خارجية كقولنا زيد ابيض
او انتزاعية عقلية كقولنا السماء فوقنا او سلبية كزيد اعمى اقول
المراد بالعارض الخارج المحمول على معروضه وهو قسمان الاول العارض
الوجود في الذهن للوجود الذهني والثاني قسمان الاول العارض الوجود
في الخارج للماهية الخارجية عند قوم وهو الصحيح وقيل هو العارض
الوجود في الذهن للموجود الذهني الخارجي والثاني العارض الموجود
في الذهن للماهية الذهنية فالاول مثل ما مثل به المصنف كعروض
البياض للجسم فانه خارج من وجود الجسم عارض له محمول عليه هذا على ظاهر
الحال والا ففي الحقيقة هو من مشخصات الجسم ومتممات قابليته
لكونه من عوارض الماهية وحدودها التي تتالف منه فهو من متمماتها
هذا على ما قيل بانه لون وربما استدل على انه لون بما روي عن علي الحسين
عليهما السلام حين سئل عن العرش فقال انه مركب من اربعة انوار نور
احمر منه احمرت الحمرة ونور اخضر اخضرت الخضرة ونور اصفر منه
اصفرت منه الصفرة ونور ابيض منه ابيض البياض ويمنع كون البياض
لونا انه خارج عن الذات وليس من مقوماتها الذاتية وانما هو من
لواحق الرتبة وقيل بانه ليس بلون لانه في الحقيقة جزء الذات
من لوازم مقوماتها لما تقرر في الطبيعي ان كل بارد رطب يقتضي مثله
الماء بارد رطب يعني ان ماهيته مركبة من برودة جوهرية ورطوبة

ورطوبة جوهرية والبياض لازم منهما احدهما الا الاخر يعني انه مقتضى
اجتماعهما فلا تحقق حقيقة الماء الا بذلك الضم ولا ينفك الضم عن
البياض لانه انفصال احدهما بالاخر الذي هو مقتضى ذلك الضم او
هو حاصله واما عدم احراق النار لابراهيم عليه السلام فليس لعدم حق
الطبيعتين بل لقلب فعلها الذي هو الاحراق بالنسبة الى ابراهيم عم
ولهذا كانت في تلك الحال تحرق الطير في السماء اذا اقترب بها وربما استدل
على انه ليس بلون بما روي في الرواية المتقدمة بطريق اخر فيه منه
البياض ومنه ضوء النهار ولم يقل عليه السلام منه ابيض البياض فعلى هذا
القول يكون من الذاتيات فيكون حد الماء شيئا انه العنصر البارد
الرطب الابيض السيال المايع وانما جعل البياض من العوارض
الخارجية على هذا من ولالة الكلام من حيث التسمية ومن جهة مغايرته
لساير الالوان والثاني وهو العارض الوجود في الذهن للوجود الذهني
على القول بثبوته اي ثبوت الوجود الذهني كعروض الكلية والنوعية
للانسان وعروض الكلية والجنسية للحيوان في الذهن وعلى القول بان
الكلية والنوعية والجنسية وما اشبهها ليست امورا اعتبارية لا تحقق
لها الا في الفرض بل هي بحقايقها موجودة كما عند كثير من المحققين
واما عندنا فهي ظلية انتزاعية من حقايقها الخارجية الا انها موجودة بوجود
وهو حظ تلك الانتزاعي من الوجود والتحقق وبوجود خارجي موجود في كل
بسيط وفي مجموع افرادها الخارجية ولهذا عبرنا عنه بالعارض الموجود و
الثالث وهو العارض الموجود في الخارج للماهية الخارجية عند قوم وهو
الصحيح عندنا وقيل هو العارض الوجود في الذهن للوجود الخارجي كما اشار
اليه المصنف بقوله والفوقية للسماء في الخارج يعني به ان الفوقية معنى
ذهني لا حصول له في الخارج عارض لوجود السماء واي الموجود في السماء انه
فوقنا واما الفوقية فانها من المعقولات الثانوية الاعتبارية وقد تقدم
في نظايرها الكلام من ان الفوقية شيء ذو وجود خارجي خلقه الله سبحانه

من تكوينه السماء فوقنا وليست كما قالوا انما هي عبارة عن كون السماء
فوقنا ومعنى عروضها لها في الخارج هو اتصافه بها من حيث هو في الخارج
وليست شيئا الا في التعقل بل هي متحققه في الخارج وان كانت في
وجودها مترتبة على وجوده كما هو شان جميع الصفات في ترتب
وجودها على وجود موصوفاتها وان لم تكن الفوقية شيئا متحققا
موجودا في الخارج لم يتحقق اتصاف السماء بها في الخارج بل يكون متصفا
بها في الذهن لانه مقام وجودها فلا فوقية لها في الخارج فلا يكون فوقنا
وقس عليه سائر الصفات مثل حركة زيد فان زيده لا يتصف بالحركة
في الخارج الا اذا وجدت الحركة في الخارج لكن اذا كان العالم الحاكم
ما استفاده من مفاهيم العبارات وذلك لانا اللفظية ما افهم منها
فلا يتقيدها وهو في الحقيقة لا يرى شيئا من المحسوسات الا من العقل كما
كالاعمى الذي لا يعرف من المبصرات الا معنى ما سمعه والرابع وهو العارض
الموجود في الذهن للماهية الذهنية وهو الذي اشار اليه المصنف بقوله
كعروض الفصل للجنس والتشخص للنوع بمعنى ان الفصل من حيث
هو خارج بمفهومه عن مفهوم الجنس لاحق به في معناه الذهني وان اتحد به
في الوجود لان المراد بعروضه له انما قيل له انه عارض لان المعروض شيئا
ما له الحصول والتحقق بدونه وهذا العروض الرابع هو نظير عروض الوجود
للماهية عند المصنف وقوله وقد اطلقت السنة المحصلين الخ يعني به
ان اهل التحصيل من اهل الحكمة سواء كانوا من الاشراقيين ام من المشائين
على ما يظهر من بعض كلامهم لتوافقت اطلاقات عباراتهم واراداتهم
على ان المراد من اتصاف الماهية بالوجود واطلاق عروضه لها ليس على
جهة الاتصاف الخارجي ليلزم تقومها بدونه ولا على جهة العروض الحلولي
لتكون متحققة قبل عروضه او يكون لها جهة ما من التحقق والحصول
مجردا عن عروضه بنوع ما من التجرد كما في الصفة الانضمامية الخارجية
التي صحت فيها الصفة الخارجي متحقق في الخارج مثل ابيض الذي زيد

زيد والصفة الانضمامية الذهنية الى الخارج كالفوقية الى السماء او الى
كالكلية النوعية والجنسية الى الانسان والحيوان والانضمامية السلبية
كالعمى الى زيد وما اشبه ذلك مثل عروض الفصل للجنس في مقام التحليل
الذهني من مغايرة مفهوميهما ولحوق مفهوم الفصل بمفهوم الجنس لانه
صفته وان اتحدا في الوجود الخارجي هذا مراده ومفاد كلامه وغاية مرامه
وانت خبير بما اشرنا اليه من ان الوجود هنا يريد به اما الوجود المخلوق او
الحصة المخلوقة من الوجود المطلق فمرة الوجود الخلق وهنا تتعين ارادة
المخلوق بقرينة عروضه للماهية ولحوقه بها وان كان في هذا فان اراد غير
هذا فلا حول ولا قوة الا بالله العظيم وقد قدمنا انه ليس المراد بالوجود
الحق الا المسلوب وان وجود الانسان مادة نوعية وهي حصة من تلك
المسلوب وان وجود زيد مادة فردية شخصية وهي حصة من النوعية وان
الصورة للانسان هي الفصل ولزيد حصة من ذلك الفصل ونعلم ان الجنس
عندنا في عالم الملكوت والصورة الجوهرية في اللوح المحفوظ والمثالية بين
الملكوت والملك فاذا قلنا ان الجنس متقوم بالفصل نريد بان نزول حصة
منه بل جميع حصصه الى الملك او الى الملكوت انما كان الجنس في الجبروت
متوقفة على انضمام الفصول اليها كحصة الانسان من الحيوان الذي هو
الجنس عندهم وهو الوجود عندنا متوقفة النزول او الظهور المعبر
عن كل منهما بالكون في الاعيان وهو المعنى المصدري للوجود على انضمام
الفصل وهو الناطق وهو حصة نوعية من ظل الصورة الانسانية اعني
الحقيقة المحمدية والحصص المادية اشباح اشعة مادتها والحصص الصورية
اشباح اشعة هيئتها والاجناس والانواع والاشخاص متعددة في
مراتب ظهوراتها باعتبار رتبتها وانوارها لا بذاتها ففي كل رتبة من ظهوراتها
جنس وانواع له وافراد لانواعه من جنس تلك الرتبة وهكذا الى ما تحت
الثرى فلا تدعي هذا في حصص المواد منها وفي حصص الصور من هيئاتها
لكل صورة من نوع رتبة مادتها فلا يخلق حال من سافل ولا سافل من

عال وليس في جميع المراتب ولان في كل مرتبة منها من جنس او نوع او شخص
من ذات الحقيقة المحمدية شيء الا ما كان من اشعتها واشباحها واشعة اشعتها
واشباح اشباحها وهكذا وهي في رتبتها لم تتنزل ابدا لتعاليها ولم تخرج عن حكم
سرمديتها ومثالها كقرص الشمس وكالسراج لم تخرج عنه ومنها في الاشعة
ولم يخل شيء من الشعاع عن ظهور منيره به وفيه فافهم ثم اعلم ان الحيوانية
التي يعبرون عنها بالمتحرك بالارادة كانوا قد جعلوا الحيوان جنسا لكل
متحرك بالارادة فياخذون منه اي من هذه الحقيقة حصة فيضمون اليها الناطق
ويقولون هذه حقيقة الانسان من نبي ومؤمن وجاهل وكافر ويأخذون
من تلك الحقيقة بعينها حصة ويضمون اليها الصاهل ويقولون هذه
حقيقة الفرس بشيتها وهجينها وتفرقها ويأخذون منها ايضا حصة
ويضمون اليها النابح ويقولون هذه حقيقة الكلاب جميع اصنافها و
ياخذون منها حصة ويضمون اليها الناعق ويقولون هذه حقيقة
الغراب بجميع انواعه وهكذا ويلزم من هذا ان تكون الحيوانية التي
هي الصور اولى الصور عندهم ويلزمهم ان حيوانية الانبياء عليهم السلام
من طينة الحيوانات والحشرات يجمعها رتبة واحدة في الوجود فطينة
اول الخلق من طينة الحشرات والعياذ بالله او انهم انتزعوا مفهوما
كليا من مدلول لفظ متحرك بالارادة وعلى هذا ان صدق على الحيوانية
الخارجية او خلقت اذهانهم ثم في اذهانهم واما على قول سادتنا
عليهم السلام فكل جنس من رتبته وانواعه حوله وافراده كل حول نوعها
فقد خلقت حيوانية محمد ص قبل خلق حيوانية انبياء الله عليهم السلام
بالف دهر كل دهر مائة الف سنة او ثمانون الف سنة
ثم خلقت حيوانية الانبياء عليهم السلام من شعاع الاولى قبل خلق
حيوانية الناس بالف دهر ثم خلقت حيوانية الملائكة ثم
الحيوانات فكل متأخرة حقيقته بعد حقيقة ما قبلها او مجازه
بالنسبة اليها ولا يصدق الاسم عليها بالاشتراك اللفظي ولا المعنوي

ولا المعنوي لا على ظاهر المفاهيم كما عرفت لعدم الاشتراك في التسمية خاصة
ولو قيل بالاشتراك اللفظي امكن تصحيحه على تأويل والكلام في فصولها كا
الكلام فيها هكذا اما هو المعلوم عند ائمة هداهم عليهم السلام ولو قيل بان الحصص
لا وجود لها ولا تحقق الا بانضمام الفصول قلنا يمكن توجيهه بان نقول
ان الحصة المعقولة التي هي حصة الحيوان وحصة الوجود كحصته في زيد تتوقف
وجودها على وجود ما التي هي الماهية الاولى اعني الانفعال كالانكسار
للكسر وهي الصورة وهي الفصول الفصل الا انا نقول ان توقف وجود
المفعول على وجود القابل بل توقف ظهور وتوقف وجود القابل على وجود
المفعول توقف تحقق فافهم ان شاء الله راشدا موفقا **قال** وانما اتصف
الماهية بالوجود اتصاف عقلي وعروض تحليلي وهذا النحو من العروض لا يمكن
ان يكون لموجود مرتبة من الكون ولا لحصل وجود لا خارجا ولا ذهنا لا يكون
المستثنى بذلك العارض فان الفصل مثلا اذا قيل انه عارض للجنس ليس المراد
ان للجنس تحصلا وجوديا في الخارج او في الذهن بدون الفصل بل معناه ان
مفهوم الفصل خارج عن مفهوم الجنس لاحق به معنى وان كان متحدا به وجودا
في الوجود بحسب الماهية في اعتبار التحليل مع الاتحاد **اقول** ويرد كما ذكرنا
قبل ان اتصاف الماهية لكونها معروضا في الذهن بالوجود ولكونه عارضا
لها في الذهن اتصاف حقيقي لان الخارج متحد لا تعدد فيه عنده ولكن لما لاحظ
في الذهن مفهوما منفردا ومفهوما كذلك عرض لها وجودا تقييديا بعمر في
الخارج وذلك لما ثبت ان لم وجودا بنفسه في الخارج ولا وجود لها بنفسها
حتى فككت ما بينهما الذهن وحللتها لحق بها الحق مفهومه بمفهومها بمعنى اتصفت
به في مقام التحليل والتفكيك لان مفهومها عنوان زيد الخارجي مثلا ومفهوم
عنوان وجود زيد فيعرض مفهومه لمفهومها لان مفهوم المعنى المصدري فيتحدان
خارجا ويتغايران في الذهن **واقول** انه يريد ان الوجود لا يكون مفهومه
حقيقته كما قال سابقا اذ ليس له الا حصول واحد فيكون مفهوم المعنى
المصدري واما الماهية فمفهومها عنده حقيقتها خصوصا والذهن بذاته

لا يكون في الخارج وانما يحصل مثاله لانه اذا حصلت الحقيقة في الذهن
فاذا وجدت في الخارج وان كان مع لحوق عوارضها الخارجية فاما ان
يخلو الذهن منها او يتعدد وكلاهما باطل اما بطلان الاول فلما لو جدان
واما بطلان الثاني فلان ماله المعروضية غير ماله الاتحاد والمفروض
ان ماله المعروضية هو ما به الاتحاد والا بطل الاتحاد ولان الاتحاد انما
هو بها لا بغيرها وان كان الحاصل منها في الذهن هو الظل الانتزاعي
كان هو معروض الوجود فلا يتحد بالوجود في الخارج شيء ولا هو شرح للوجود
المخلوق فلا يعرف نفسه لانه لا انية له اما من جهة الماهية فليس للعرض
انية في نفسه واما الوجود فلا يوجد الا اثرا فقوا انيا ونورا شبحيا ولذا
كان عنوان حاله نفسه قوله وهذا النحو من العروض وهو عروض الفصل
للجنس وعروض الوجود للماهية كما قال بعد هذا فهكذا حال الماهية والوجود
قال لا يمكن من اي نحو هذا النحو من العروض ان يكون المعروض مرتبة من الكون
ولا تحصل وجودي يعني ان ما كان بهذا النحو لا يمكن ان يحصل للمعروض قبل
عروض علته عليه شيء من التحقق والتكون والتحصل لا اثر قليل ولا كثير لا
ذهنا ولا خارجا الا ما كان ملحوظا بشيء من العلة لا في تقوم المعروض
ولا تميزه وتعينه ولا في ظهوره ولا حصوله وهذا النحو عنده هو نحو
عروض الفصل للجنس والتشخص للنوع وعروض الوجود للماهية وظاهر
كلام المصنف وعندنا انه شيء واحد بناء على كلامه ولا على ما
عندنا لان الذي عندنا ونعتقده ونرويه عن سادتنا عليهم السلام ان المعروض
هو الوجود وهو الجنس والعارض هو الفصل وهو الماهية ثم على ظاهر
كلامه من المغايرة والاثنينية في نحو العروض اي نحوه كما قال يلزم من كلامه
في كتبه الكثير منافاة هذا القول فيه في ان حقيقة الوجود لا تتقوم من
جنس وفصل بعد تمهيد مقدمة وهي ان افتقار الجنس الى الفصل
ليس في تقومه من حيث هو هو بل في ان يوجد ويحصل بالفعل فان
الفصل كالعلة المفيدة للجنس باعتبار بعض الملاحظات التفصيلية

التفصيلية العقلية انه لو كان لحقيقة الوجود جنس وفصل لكان جنسه
اما حقيقة الوجود او ماهية اخرى معروضة للوجود فعلى الاول يلزم ان
يكون الفصل مفيدا لمعنى ذات الجنس فكان الفصل المقسم مقوما
هف وعلى الثاني لم تكن حقيقة الوجود اما الفصل او شيئا اخر
وعلى كلا التقديرين يلزم خرق الفرض كما لا يخفى لان الطبايع المحمولة المتحدة
بحسب الوجود مختلفة بحسب المعنى والمفهوم فههنا الامر ليس كذلك لعدم
تعقل افتقار المعروض الذي هو الجنس الى العارض الذي هو الفصل ليس في
تقومه اي في تقوم الجنس من حيث هو هو بل في ان يوجد ويحصل بالفعل
اي انما افتقار المعروض الى العارض الذي هو كالعلة في خصوص الحصول
بالفعل اي في خصوص ظهوره في الكون الخارجي لا في اصل تحققه لذاته ثم قال
بعد ما فرض لو كان جنس الوجود حقيقته يلزم ان يكون الفصل مفيدا
لمعنى ذات الجنس فكان الفصل المقسم مقوما هف يعني ان عارضية
الفصل وعليته لا تكون مفيدة اي محصلة لمعنى ذات الجنس وهنا في
هذا الكتاب سوى بينهما بقوله فكذا حال الماهية والوجود فجعل هذا
النحو اي المعنى النوعي من العروض لا يمكن ان يكون المعروض مرتبة من الكون
ولا تحصل وجودي لا خارجا ولا ذهنا فاذا حصر العروض فيهما في خروج
مفهوم العارض عن مفهوم المعروض ولحوقه به معنى لم يحسن تبيينه
بان لا يكون للمعروض مرتبة من الكون فيكون انما عرض له لانه لا نوع
تحقق ما به والا لم يبق شيئا لا مفهوما ولا معلوما وح يجب على قاعدته
ان يتحد به كما في الخارج لوجود المقتضي ولا بان افتقاره الى العارض انما
هو في ان يوجد ويحصل بالفعل واصل هذا التدافع والاضطراب
ناش من القول بنفي حقيقة الجنس عن الخارج لا في الماديات ولا
في المجردات وانه غير الوجود وان الوجود غير البسيط وانه غير متحقق في
اخر مراتب المجردات في الخارج وان الفصل غير مثبت حصة الجنس
وامثال هذه كما هو راي المشائين والمتكلمين وكثير من الاشراقيين وهؤلاء

كلهم تقوم المفهوم لا يعرفون من المعلوم شيئا الا المفهوم **وقوله** في كتابه
الكبير في تفصيل الهة لكونه هولاء الطبائع المجردة متحدة بحسب الوجود
يعني في الخارج الخ قد تقدم انهم لا يعرفون بان الوجود في الا بترتب
الاثار عليه الخارجي وعدمه على الذهني ولا ريب ان مع الاتحاد ولا تعدد
عن الشيء الخارجي اثار متعاكسة متناقضة لانه شيء واحد وكونه في
الذهن متعددا لا تترتب عليه الاثار فان صدرت عن الخارجي شيئا لكانت
وحصلته عند هاوال على التعدد ولانه ان كان وجودا لم يحصل وان كان
ماهية لم يطلع واذا اطلع وحصل فهو غير متحد في الخارج والتعدد الذهني
لا تترتب عليه الاحكام وقد تقدم معنى هذا الكلام وانما اعدته لاذكر انما
اقول متحد في الخارج حكاية عن المصنف فخاف ان يتوهم متوهم انه
مذهبي بعضهم مذهبي ان الشيء مركب من حصته من الوجود الموصوف في وجوده
ومن حصة من الوجود الصفتي وهو صورته فالمركب من هذين هو الشيء وحقيقته
حقيقة من ربه اي حقيقته من ربه وهذا هو المسمى بالوجود وبالفؤاد وبالنفس
التي من عرفها فقد عرف ربه وبالنور في قوله عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن
فانه ينظر بنور الله وهو جهة حقيقته التي هو مادته ومن حصته من الوجود
الصفتي او مادة مادته ومادة صورته وحقيقته اخرى وهي ماهيته التي
اصلها من انفعال وجوده وهذه الماهية هي حيثية من نفسه وهي هويته و
انيته وصورة مادته لان الذي هو اثر فعل الله هو هذا وليس للوجود
معنى غير هذا الا المعنى المصدري الذي تعرفه العامة وهو الكون في الاعيان
وهو خارج عن حقيقة الشيء فاذا فتشت عن هيولى الشيء على جهة الاجمال
لم تجد الا الفعل والمفعول وما ينسب الى المفعول وكل ما ينسب الى
المفعول فهو خارج عن حقيقته تابع له مترتب عليه والمفعول هو زيد
مثلا فاذا بحثت عن حقيقته لم تجد الا المادة والصورة وان كانت
المادة تختلف بحسب الشيء فمادة المجرد المخلوق كالعقول نورانية
ومادة الاجسام منها جسمانية اي من عناصر هورقليا ومنها عنصرية و

عنصرية والصور بنسبة المواد واما امر الله الذي قام به الشيء فهو السبب له
اعني الحقيقة المحمدية فان مواد الاشياء قائمة بها قيام صدور وقيام ظهور
بها لانها كلها اشعة لتلك الحقيقة وما ذكره من الوجود فانه شيء لا يعقلونه
ولهذا لا يقدرون على التعبير عنه لانهم يتوهمون شيئا لا يدرون ما هو وشرحه
ما ذكرته لك فانه هو هذه المعادن والجمادات والنباتات والحيوانات
وغيرها مما سوى الله سبحانه فافهم **وقوله** فان الفصل مثلا قد تقدم ذكر
معناه وقد ذكرنا فيما سبق ان التشبيه بينها عند المصنف بان عروض
الوجود للماهية كعروض الفصل للجنس انما هو مطلق التشبيه الا انه يفهم منه
ومن غير هذا الكلام من كلامه وكلام غيره ان الوجود بمنزلة الفصل وان الماهية
بمنزلة الجنس وان كلا منهما غير الاخر وما ذكرنا في تحقيق التشبيه والمشبه بان
الوجود واحد وبان الجنس هو الجنس وان الفصل هو الماهية وهذا المعنى هو
المروي عن ساداتنا وموالينا محمد صلى الله عليه وعليهم وهو المعقول المطابق
لمدلول الشرع واللغة والعقل لما ذكرنا سابقا من ان زيدا خلق من الوجود
كما تقول خلق من مادة كذا والماخوذ منه الحصة المادية هو الذي تدخل عليه
من التبعيضية فلا تقول على الحقيقة خلق الانسان من حصة من الوجود
مصور الحصة من الماهية الا بالعكس كذلك تقول خلق الانسان من حصة
من الحيوان مصور الحصة من الناطق وكذلك تقول خلق الانسان من حصة
من التراب مصور الحصة من الانسانية وكذلك تقول خلق الانسان
من حصة من النور مصور الحصة من هيئة انفعال ذلك النور وقابليته
فالعبارة والمعنى في كلها وعن كلها واحد لا تختلف الا في الالفاظ باعتبار
دلالتها على ما وضعت له من مراتب خلق الانسان في العقول والنفوس
والاجسام فافهم فقد ذكرت سابقا وما ذكره فيما بعد من قوله فقد لم
ذكر فان الذكر شفيع المؤمنين **وقوله** فالعروض بحسب الماهية في
اعتبار التحليل مع الاتحاد الحق ان المعروض في الخارج هو الوجود
والعارض هو الماهية وليس العارض في الذهن الا المعنى المصدري

من الوجود وح لو فرضه بجميع الوجود والماهية الاولى اللذان هما الماهية
التي هي الحقيقة والهوية واما شبه الماهية الاولى التي هي الانفعال و
معروضها شبه الوجود واما ان العارض الفصل والوجود والمعروض
الجنس والماهية فمن المفهوم لا من المعلوم الواقع **قال** فهكذا حال
الماهية والوجود اذا قيل ان الوجود عوارضها **اقول** قد تقدم ان المشبه
حال الفصل في عروضه للجنس وحال الجنس في معروضيته وان المشبه حال
الوجود في عروضه للماهية وحال الماهية في معروضيتها وقد تقدم
تحقيق الاتحاد بين الوجود والجنس وبين الماهية والفصل فراجع
ولا تكن من الغافلين **قال** فاذا تقرر هذا الكلام فنقول لو لم يكن
للوجود صورة في الاعيان لم يكن عروضه للماهية هذا النحو الذي ذكرناه
بل كان كساير الانتزاعيات التي تلحق الماهية بعد ثبوتها وتقررها
فاذن يجب ان يكون الوجود شيئا توجد به الماهية وتتحد معه وجودا
مع مغايرتها اياه معنى ومفهوما في ظرف التحليل تامل فيه **اقول** قوله
فلو لم يكن للوجود صورة في الاعيان لم يكن عروضه للماهية هذا النحو يشعر
بان الاستشهاد السادس من تتمة الخامس والامر كذلك وكلامه هذا
صريح بان الوجود عنده بمنزلة الفصل لانه قرر حملية الماهية وجعل هذا
الوجود فردا لها تصدق عليه كما تصدق الحيوان على الانسان وهو كما
تقدم يريد بالصورة حصة المتحققة خارجا فهذه الحصة كالتشخص للفرد
من النوع كما صرح به الاستشهاد الخامس حيث قال لو لم يكن للوجود
صورة في الاعيان لم تتحقق في الانواع جزئيا حقيقيا هو شخص من نوع بل
يفهم منه ان تلك الصورة التي هي حصة من الوجود هي ذلك التشخص للفرد
الجزئي وهو حق وان لم يرد لما يلحقه من النقض بما قدم ويلزم من
هذا الكلام ان الوجود هو الفصل وهو باطل وان اراد **وقوله** في الحصة
للتشخص وهو حق وفي الفصل وهو باطل مع ان حصة التشخص من
الفصل اريد ان يكون التشخص من حصة من الوجود هو الوجود الصفتي

الصفتي وان كون الوجود هو الفصل باطلا فاذا اريد بالوجود الموصوف
لان الوجود عنده منه ذوات ومنه صفات فالذوات الجواهر والاجناس
والانواع ومواد الافراد والصفات هي الفصول مطلقا والهيئات
المجنسات والمنوعات والمشخصات **وقوله** لم يكن عروضه للماهية
الا فيه منع الملازمة من وجوه منها ما ذكره في كتابه الكبير ما نقلنا عنه
فيما تقدم من كون جميع الامور الانتزاعيات واللوازم من المعقولات
الثانية وغيرها كلها صور للوجود وليست في عروضها من هذا النحو
ومنها ان ما ذكر عوارض للوجود الخارجي وللوجود من جميع الحوادث
الخارجية كلها عوارض خارجية لموجودات وليست بهذا النحو من العروض
ومنها ان اجزاء المركبات الخارجية كلها صور للوجود وليس عروضها
بهذا النحو الذي ذكره وهي كثيرة ومنها على ما يذهب اليه واما على ما نذهب
اليه فان لكل شيء حتى الماشي فعروضه له بهذا النحو الذي يدعيه لا يخالف
حرف حرفا لان الصانع عز وجل واحد والصنع واحد والمصنوع
في نوع الصنع وكيفيته وجميع احواله على ما قرر في العلم الطبيعي خصوصا
المكتوم الذي هو اصح العلوم وقد نبه سبحانه الى هذا في قوله ما ترى
في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع
البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير وكذا في قوله ما خلقكم
ولا بعثكم الا كنفس واحدة وكذا في قوله تعالى وما امرنا الا واحدة
وبالجملة لا اشكال في هذا عند العارفين بالله تعالى وبآياته وآثاره من صنعه
ومصنوعه لقوله سبحانه الاشياء كلها في فقرها على حسب قوابلها و
اسبابها فتتفاوت شدة وضعفا وظهورا وخفاء وكلها بحكم واحد
على نمط واحد من عرف شيئا منها عرف كل شيء بنسبة معرفته بذلك
الشيء شدة وضعفا وقد يحصل هذا النحو من العروض للامور الذهنية
ولم تكن للوجود عنده صورة في الاذهان وبالجملة فالملازمة ممنوعة
من الطرفين **وقوله** بل كان كساير الانتزاعيات التي تلحقه ان

الامور الانتزاعية اظلة متابعة لما انتزعت منه فيجري فيها ما يجري في المنتزع منه والا لكانت منتزعة من غير هذه فلو تصورت زيدا حال قيامه قاعدا كان الانتزاع غير مطابق له في تلك الهيئة ولو تصورته حال قيامه قاعدا لم يكن المنتزع منه هيئة القعود وهو القيام وانما انتزعت من هيئة قعوده وكذا اذا تصورته ذا الف راس وانك لم تنتزع الصورة من ذي الراس الواحد وانما انتزعت من ذي الرؤس الالف وهو زيد الذي في طرائق الاكا نية المنزل الصفحات الكتب الكونية في عالم الدهر وبالجملة الامور الانتزاعية في كل شيء حكمها حكم ما انتزعت منه في احكام العروض وغيرها الا انها انتزاعية ظلية وما انتزعت منه متأصلة التحقق اما في نفس الامر كما لو انتزعت من الذوات واما بالنسبة اليها كما لو انتزعت من الصفات وقوله بعد ثبوتها وتقررها فيه ما تقدم من تشبيه الوجود بالفصل وجعل الجنس غير مفتقر الى الفصل في اصل تقومه من حيث هو هو والتشبيه في العروض بالنحو المذكور موجب للافتقار في كل شيء والا لزم عدم صحة التشبيه اذ فيه حكم الفصل او الوجود بالنسبة الى معروض كل منهما وقوله فاذن يجب ان يكون الوجود شيئا توجد به الماهية المجردة متفرعا على ما تقدم لكنه لا على خصوص حكم العروض وقد اشرنا سابقا الى ان كون الماهية موجودة بالوجود عندنا انها حدثت بفعل الله من نفس الوجود التي هي قابلية الوجود للايجاد وانفعاله عند تعلق الفعل به واما على ما يفهم من كلام المصنف فالوجود شيء جوهري يحدث الماهية وعندنا انه اذا احدثها لم يتحد بها اذ لا تتحد العلة بالمعلول ولا الاثر بالمؤثر مع انا قدمنا ان الوجود اذا كان فافرض انه حقيقة كل شيء لا يكون عارضا لما هو حقيقته بل يكون قائما به قيام صدور او تحقق فيكون العرض الذي هو الوجود معروضا لذلك العرض اثره اوعي وضعا ركنيا او خارجيا

هو وضعا لو شيئا فالعروض الاشراقي كعروض العلم للعالم لحصول المعلوم والركني كعروض الفصل لحصة الجنس والصورة للمادة واللوني كعروض الحمرة للثوب والمصنف اثبت ان الوجود في كل شيء هو حقيقته ومع هذا جعله عارضا والذي يجب جعله معروضا باحد المعروضات الثلاثة واما اعتبار خروج مفهومه عن مفهوم الماهية وان كانت في الخارج الخارجي لا نفسها فلا يوجب عروضه لها لان الماهية في الحقيقة في نفس الامر انما هي حقيقة الشيء فاذا فرض انه الوجود حقيقة الشيء فلزوما ماهيته وهويته في الخارج وفي الذهن ان كان حقيقة الشيء هو الوجود فالواجب ان يكون معروضا لها بملاحظة التقابل اذ تكون هي في الذهن حقيقة الشيء فيكون العارض لها هو المعنى المصدري وهو غير الحقيقي فيكون ما في الذهن من جهة معنى مخالفا لما في الخارج ومن جهة العارضية والمعروضية الضايعني ان كانت في الخارج عارضة لم يجز تحققه فيها عند المصنف ففي الذهن ان كانت معروضة للمعنى المصدري كان هو المتحد بها كما يقوله المصنف من انه يعرض لها في الذهن وفي الخارج تتحد به وان اراد بما تتحد به الوجود الاصيل كما هو مراده كان هو العارض لها في الذهن بل وان لم يكن عروض خارجا وانما هو محض اتحاد بمعنى ان ما في الخارج شيء كما هو مراده من الاتحاد فقد اختلف الوجودان وذلك لا يصح وان كان محض اعتبار فقد اختلفت حقيقة الشيء مثلا حقيقة زيد في الخارج الوجود وفي الذهن هي الماهية ولا شك ان المعروض هو الحقيقة وان لم يكن عروض في الخارج اصلا كان المعروض في الذهن لم يشم رائحة الوجود في الخارج كما يقوله كثيرون فلا معنى للاتحاد ولا ثمرة في ذكره بل ما في الذهن متناقض ان كانت ظلة شبحا كما نقول فقد عرض الاصيل لغير الاصيل وهو باطل اذ كانا في رتبة واحدة من الكون والحصول وان كان اصيلا كما يقوله المصنف وقوم بمعنى صحة حصول الحقيقة في الذهن لم يكن هو المتحد في الخارج على قوله والا خلا منه

حينئذ الاتحاد وان كان متعددا وشيء اختلف الوجودان فلا مقابلة
كما تقدم وعرض الاصيل للشيء على انه ان فرض في الذهن وجودان اصيل
وعارض فيما لعارض يثبت مفهومها وعرض لها الاصيل او بالعكس
فكلاهما غير صحيح لان حصول الاصيل موجب للاتحاد فلا عروض
اصلا كما في الخارج وحصوله في الذهن موجب للتجريد كما تقدم
من نفيه له وتنتفي فائدة العارض وكذا في العكس ايضا على فرض
الثبوت والاصيل والعروض بالعارض وايضا مفهومها المعروض
ان كان هو الحقيقة والعارض من الوجود هو الحقيقة وجب الاتحاد
عنده لثبوت التصورين في الوجودين وان كان مفهومها هو الانتزاعي
لزم اختلاف الوجودين والانتزاعي ان خالف الاصيل فهو باطل
وقد تخالفا في الاتحاد والتعدد كما تقدم سابقا وكذلك ان اختلف
المفهومان في الاصالة والعرضية في العارض والمعروض فعلى كل فرض
لا يتوجه ما ذكره الا بغير مدخول وارا وبطرف التحليل الذهني والتعقل
والمصنف لعله انما امر بالتامل ليعرف الناظر في كلامه ان قوله فانه
يجب ان يكون الوجود شيئا تتوجه الماهية للفرق بين عروضه لها و
عروض الانتزاعيات لها فانها تعرض لها بعد تحققها وذلك حيث
اشار هنا وذكر في الكتاب الكبير ان لوازمها تلحقها لذاتها من غير
اعتبار وجود لها فصور معترضا لهذا انها للفرق بين عروض تلك
الانتزاعيات وبين عروض الوجود لها فقال في دفع الاعتراض تلك
تعرض للماهية بعد تحققها وان عرضت لها من غير اعتبار تحققها باعتبار
آخر ولا كذلك الوجود في عروضه لها اذ لا تحقق لها بدونه في حال من الاحوال
وانا نحن فقد سمعت كلامنا سابقا على نمط ما نعتقده ونعرفه من كلام
الائمة الاطهار عليهم السلام **قال** السابع من الشواهد الدالة على هذا
المطلب انهم قالوا ان وجود الاعراض في انفسها وجودها لموضوعاتها
ان وجود العرض بعينه حلوله في موضوعه ولا شك ان حلول العرض في

العرض في موضوعه امر خارج زائد على ماهيته وكذا الموضوع غير داخل
في ماهية العرض وحدها وهو داخل في الوجود الذي هو نفس عرضيته
وحلوله في ذلك الموضوع **اقول** هذا هو الاستشهاد السابع على تحقق
الوجود وثبوته في الخارج وجعل مستنده ودليله ما قالوه واستنباطه من
قولهم بان اخذ ظاهر كلامهم فيما ارادوا وحمله فيما اراد فقال انهم جعلوا
وجودات الاعراض في انفسها وجودا لها لموضوعاتها وفسر هذا بقوله
ان وجود العرض بعينه حلوله في موضوعه فهذان كلامان الاول منهم والثاني
منه مترتب على تفسيره فقال ولا شك ان حلول العرض في موضوعه
امر خارج زائد على ماهيته وهذا الكلام الثالث منه ثم قال وكذا الموضوع
غير داخل في ماهية العرض وحدها وهذا هو الرابع منه ثم قال وهو داخل
في الوجود الذي هو نفس عرضيته وحلوله في ذلك الموضوع وهذا هو الخامس
والمستنبط الاربعة من كلامهم الاول ويريد ان حكمهم بان وجود العرض
في نفسه هو وجوده لموضوعه لا معنى له الا حلوله فيه وحلوله في موضوعه
امر خارج زائد على ماهيته وهذا لا شك فيه وكذا كون الموضوع لذاته
غير داخل في ماهية العرض والعرض انما دخل في الوجود بحلوله في الموضوع
فاذا كان منشأ لوجوده كان احق بكونه موجودا وان لم يكن علة لوجود
العرض وهذا الحلول الذي هو وجوده ليس هو ماهيته ولا جزءا منها ولا
منتزعا منها والا لكان ذهنيا لانه محل الانتزاع والحلول امر خارجي لا
ذهني لانحصار الحصول فيها فلو لم يكن في الخارج لكان نفس العرض نفس ماهيته
كما يأتي في كلامه بقوله لكان وجود السواد نفس سواديته هذا حاصل كلامه
وانت اذا تفهمت كلامهم ظهر لك غير ما اراد وان كل ما ذكره وما فهم منهم
مخالف لما هو الامر عليه وبيان ذلك ان الوجود عند العوام واهل القشور
هو الكون في الاعيان والحصول فيها وعند اهل البيان الذين شاهدوا
بالعيان ان الوجود ما به الكون والحصول في الاعيان لان الذي ذكره العوام
هو المعنى المصدري والمصنف في عباراته ومقاصده ومعرفته والمستدل لانه

وانظاره مضطرب مرة فوق السماء السابعة وتارة في اسفل السافلين
فتدبر في كلامه معه بجذ ما ذكرت لك عيانا ولا تظن ان بيني وبينه
منافاة في شيء الا في خالص المذهب لانه يحقق مذهبه وانا احقق مذهبي
لا لاجل الرد عليه ولكنه يستلزم ذلك لان كلامي مبني على كلام وانا اقول
بما حصلت من طريق ائمتي فان افتريته فعلي اجرامي وانا بريء مما تجرمون
فقولهم ان وجود الاعراض في انفسها وجودها لموضوعاتها ان كانوا
يعقلون ان معناه ان وجود العرض للجوهر هو حصوله له وهذا ظاهر
ان حصول الحمرة في نفسها للثوب وثبوتها له هو وجودها له لا وجودها
في انفسها واين هذا من مراد المصنف لان هذا الوجود هو المعنى المصدري
والمصنف لا يريده وانما يريد ما به تحقق الشيء في نفسه وثبوت شيئيته
لا ثبوته لكذا وكلامه هنا في حصول العرض للجوهر لا في تحققه في نفسه وما
معنى قول المصنف ان وجود العرض بنفسه حلوله في موضوعه الا كمعنى قولك
وجود زيد القائم نفس فعل الله الذي هو حقيقته الذي لم يذكر في كل مرتبة من
مراتب الكون والتكوين الا به الذي يتحد به الماهية في الخارج كما عند المصنف
هو انه فوق الارض على انه قال سابقا في عدم تحقق شيء بدون الوجود في
الاستشهاد والسادس وهذا الحلول هو العروض لا يمكن ان يكون المعروض في مرتبة
من الكون والا لحصل وجود لا خارجا ولا ذهنا لا يكون المستند لذلك العارض
وقد يقال قال بعض المحصلين من اهل الحكمة مستدلا به بان اتصاف الماهية
بالوجود وعروضه لها ليس اتصافا خارجيا وعروضا حلوليا بان يكون
للموصوف مرتبة من التحقق والكون ليس في تلك المرتبة مخلوطا بالاتصاف
بتلك الصفة الخ وقيل هذا يبطل قول القائلين بالانتساب بان الاشياء و
وجودها انتسابها الى الواجب فان لم يصح ذلك لانتساب الى العلة
الفاعلية كيف يصح ان يكون هو الانتساب الى شرط من شروط الظهور
والقابلية فمعنى ما قال لو تصور شخص الحمرة كانت موجودة في الذهن فوجودها
لو كان هو حصولها في الثوب خاصة لكان لعروض هذا الوجود لحصل وجودين

وجودين مرتبة من الكون لا يكون المستند لذلك العارض لحصول الحمرة في
الذهن حيز حاصلة في الثوب فان قيل انما يراد من حيث هو عرض وهو
بهذه الحيثية لا يتصور بدون ذلك الحلول قلنا المصنف هو القائل هنا
بان وجوده هو حلوله وهو لا يلحظ في الذهن لكون الحلول عارضا للحمرة دائما
يلحظ خروج مفهوم الحلول عن مفهومها فيكون لها تحصل بدون العارض
ليعرض بعد ذلك عليه متحصل وتحرير هذا هنا تقدم في عارضية الوجود للماهية
والحكم في نفس الامر واحد الا ان التمثيل بالحمرة اوضح اذ لا شك ان من
تعقل نفس الحمرة لا من حيث كونها عارضة فانها معنى من المعاني مستقل
وانما تحققها المعروضية باعتبار آخر وهو اعتبار كونها عارضة فيعرض لها
بهذا الاعتبار الحلول هذا في الظاهر واما في الحقيقة ونفس الامر ان الذي
وجودات تحدث لا عند اختراعها بفعل الله سبحانه انفعالات هي مشيئات
المخترعات حين الايجادات اذا لم تكن في نفسها شيئا قبل الايجاد ولا
ذكر لها قبله ولهذا قال الرضا عليه السلام ليونس بن عبد الرحمن تعلم ما المشيئة قال
لا قال هي الذكر الاول الحدوث والمشيئة هي الايجاد وهذه المشيئات هيئات
الحركات الايجادية قائمة بها قيام احداث ومتعلق هذه المشيئات هي
الوجودات الكونية التي هي الحصص المشار اليها وقوابلها التي هي انفعالات
تلك الحصص كحركة يد الكاتب لايجاد الكتابة فان هيئتها القائمة بها قيام
احداث متعلقة بالحصص المدادية للحروف المنقشة وبقابليتها تبعا
لاجزاء حركة اليد وهذه المشيئات القائمة بتلك الحصص مع قوابلها
لها مظاهر وآثار في الطبيعيات وتلك الآثار هي الاعراض فالحركات آثار
تلك الحيوة والسكونات آثار تلك واقتضاء آثارها طلبها والالوان آثار
تنزلاتها فالبياض من آثار العقول والصفرة من الارواح والحمرة
من النفوس وهذا الحمرة من الطبايع وساير الالوان من تراكيبها بها
وتلك العوارض احكامها في محالها من جهة الحقيقة صفات احكام مطلقا
مطلقا ومن هنا قال الصادق عليه السلام العبودية جوهرة كنهها الربوبية

فما نقص في العبودية وجد في الربوبية وما خفي في الربوبية اصيب
في العبودية قال الله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم
حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد يعني
موجود في غيبتك وفي حضرتك الحديث على ان الحكماء قالوا ان
وجود الجوهر شرط لوجود العرض لانه من تمام قابليته للوجود ويعني
ان الوجود لا يتحقق ولا يوجد الا بعلل اربع فاعلية وهي فعل الله
سبحانه ومن جعله عز وجل محلا لفعله من خلقه ومادية وهي التي
تخلق منها الشيء كما خلق السرير من الخشب وهي في كل مخلوق بحسبه الجرد
من مادة مجردة كالعقل من المعنى والروح من الرقيقة والنفس من الصورة
الجوهرية والطبيعة حتى سبقها الا انها الكبر بعد تمام الصنع الاول و
جوهر الهباء تختص الطبيعة بالمحصص والمثال بالصور الظلية والاجسام
العلوية من الحتانية والسفلية من العنصرية والاعراض من هيئات
معروضاتها اما من حيث معروضيتها او من ذاتها من حيث هي او من
العرض من حيث معروضيتها او من حيث نفسها اما الاول فانه عن
فعل الله سبحانه الكونية فادته مخترعة لا من مادة مثلها بل من
الامكان مثلها واما الامكان مثلها فادته من صفته فعل الله سبحانه الا انها
ارض امكان الفعل الامكاني وسر مده واما الفعل نفسه فلا مادة له الا نفسه
كما انه خلق الله بالفعل بنفسه واقامه بنفسه وصورته وهي من هيئات تلك
الحصص الممكنات وهي الحصة الواحدة هيئات لا تتناهى والتخصيص
بالمخصصات وهي الكم والكيف والرتبة والجهة والمكان والوقت ونريد
بالكم هنا جزء الاصطلاحي وانما نريد به قدر مادته مثلا شخص من حصته
اثنان من عشرة واخر من واحد واخر من مثقال وهو محل الاصطلاحي
فهذه الستة اصول المشخصات ويلحقها اشياء كالاجل والكتاب و
والاذن والوضع بجنبيه الاخرين وبما ترتب اجزائه بنسبة بعضها الى بعض
وبنسبتها بعضها الى الخارج الى غير ذلك لا يحصيها الا الله سبحانه ولما كان

كان العرض لبعيدا من اوائل علل الاشياء كثرت علله واسبابه التي
يتوقف وجوده عليها فادته مركبة من مواد فمثل الحمرة التي مثلنا بها
مادتها مركبة من بياض وصفرة كالزنجفر فانه مركب من زيبق وكبريت
اصفر وصورتها التي هي قابليتها للايجاد مركب من هيئات احدها وجود
جوهر تحل به كالثوب فيكون وجود الثوب متمما لقابلية الحمرة للايجاد
في المعروض فوجود الثوب للحمرة من المشخصات الخارجية ولاجل هذا قال
الحكماء ان وجود الجوهر من تمام قابليته للايجاد اذ لا يقدر على قبول
الايجاد في الخارج الجسماني الا بوجود ما تحل فيه وكذلك اعراض المجردات
بنسبتها الى المجردات فاذا طلبت معرفة الوجود العرض على نحو ما
قرر المصنف في الوجود عرفت ان حلوله في الجوهر فهذا لا يلتفت اليه ذو
عقل الا اذا كان من اهل المفهوم الذين لا ينظرون الى المصداق وما قيل
ان الحلول راجع الى افتقاره الى الموضوع وذلك امر زائد على ماهيته وحيثيته
اذ كانت اعتبارية لم تتحقق تقومه بها وان كانت موجودة فلا المطلوب
ليس كذلك لان حيثية الافتقار انما هي في اسباب القابلية ومتمماتها وحدودها
وهي على هذا التقدير خارجة عن الوجود وان كانت من شرائط ظهوره واما على
مذاقنا فهي من متممات قابليته وعلى المذاقين فالافتقار غير الوجود
وانما هو هيئته والحيثية حيثية له فلا يبعد من الافتقار من الوجود وقد
قلنا سابقا ان الفاتحي من كرم الجواد عز وجل انما هو الوجود وهذا
الفاتحي صفته الافتقار وشأنه الحاجة ونعيته المعطي ويقينه الغني
عز وجل بالمتمات وهي حدود قابليته للايجاد والافتقار والحلول
والحيثية المدعاة لم تكن اول فاتحي فليست هي الوجود وانما تحققت
به وهذا معنى قول الحكماء في كتاب البرهان ان الموضوع مأخوذ
في حدود الاعراض وحكموا ايضا بان هذا من جملة المواضع التي تقع
للحد زيادة على المحدود كأخذ الدائرة في حد القوس واخذ البناء في حد
البناء اتفاق لو اباخذ الموضوع في حقيقة العرض ليس لان وجوده

حلوله فيه بل انما اخذوا ذلك في العرض ليتبينوا ان المحدود انما هو العارض
من حيث كونه عارضا فيقولون هو الحال في المتحيز احترازا بهذه الحيثية
عن تحديد نفس ماهيته اذ لا من حيث كونه عارضا لانه من هذه الحيثية
جوهرا ولكالجوهر فنفي الحد يكون ذكر الموضوع ليس من المحدود فيكون زائدا
وانما قالوا بذلك لان بناء امرهم في تحديد الاشياء على مفاهيمها ومفهوم
ومفهوم العرض شيء واحد كلي فيلحقون كل حصة بما يميزها عن الاجزاء
فذا الملحق بها المميز فصلا فيقولون الجوهر هو الحال في الحيز والعرض هو
الحال في المتحيز فالحال جنس لهما والمميز فصل وهذا عندهم حد حقيقي وانت
اذا تركت قولهم واعتبرت بفهمك وجدت ان الحال ليس هو حقيقة
الجوهر في نفس الامر ولا العرض وانما هو على هذا فهم واصطلاحهم عرض
عام فحدهم رسمي لان الحال الذي جعل جنسا ليس هو اسم ذات وانما هو
صفة فعلية فهو اسم فاعل فيكون قولهم ذلك مثل قولك الجوهر هو القائم
في الارض والعرض هو القاعد في الجوهر وربما يلتفت احدهم الى ذوقه
مع قطع النظر عما قالوا فيجد ان هذا الشيء لا يمكن تعريفه كما توهمه المصنف
في الوجود فيما تقدم لانه انما يعرف منه ما ذكروا وذوقه مع قطع بابطال
كونه حدا حقيقيا و في قولهم القوس قطعة من الدائرة فالمحدود
القوس وهو جزء من بعض اجزاء الدائرة ففي الحد زيادة على المحدود
الا ان الحد ليس بالرسم كما في المعروض والعرض وان قيل فيه يلزم الدور
الا انه تحديد بذاته بخلاف المعروض والعرض حيث حدد بالحال وليس
الحلول حقيقة لوا خذ منها اذ لو كان حلوله هو حقيقته وجوده ووجوده
اذ قال فما نحن عن الاجل ولكان حلوله الذي هو صفة فعلية منه اول
فانحن قبل العرض من فعل الله سبحانه فيكون الفعل في نفس الامر
وفي الاعتبار سابقا على فاعله فافهم فقد علم ان عرضية
العرض كالسواد اي وجوده زائد على ماهيته فلو لم يكن الوجود امرا حقيقيا
بل كان امرا انتزاعيا اعني الكون المصدري لكان وجود السواد نفس

نفس سواديته لا حلوله في الجسم واذا كان وجود الاعراض و هو
عرضيتها وحلولها في الموضوعات امرا زائدا على ماهيتها الكلية
فكذلك حكم الجواهر ولهذا لا قائل بالفرق اذا علم ان عرضية
العرض كالسواد زائد على ماهيته فهذا الذي ندركه ابصارنا ما هو هل
هو الحلول ام الحال وعلى الاول فهل الحلول امر عقلي ام حسي فان كان عقليا
فما هذا الذي نراه ببصر الحس وان كان حسيا فكيف تكون هوية
السواد عقلية كما قال سابقا ويكون هذا حسيا واي فرق بينهما و
على الثاني هل المرئي هو الماهية متحدة بالوجود ام منفردة ام الوجود
منفردا فعلى الاتحاد يبطل حكمه بالوجدان المعروف بان الحال غير
الحلول مغايرة لا ينكرها الا مكابر لمقتضى عقله والا لكان القعود
هو القاعد وعلى الانفراد يبطل قوله بالاتحاد كما تقدم مؤيدا بقوله
في اخر كلامه هذا ولهذا لا قائل بالفرق وعلى انه الوجود خاصة فيبطل
قوله في وجوه الاول بعدم الاتحاد والذي يدعيه الثاني بالوجدان الحاكم
بمغايرته للحلول ولحق لان هذه الا الحال والحلول احداث اذ منه كون
المرئي في الموضوع وهذا الكون غير الكائن والثالث يلزم ان يكون الوجود
هو الحال لا الحلول وهذا وان كان حقا عندنا على نحو ما ذكرنا سابقا من
ان الشيء هو الوجود مع مشخصاته وهباب نفيه الا انه لا يقول به لانه
يريد بالمتحد مع الوجود خارجا هو الماهية التي ينتزعها في الذهن وهي الهوية
وهي معنى غير مفهوم الوجود ولهذا يتغايران في الذهن عنده لاجل امر
يشير اليه مقاما ربا والله عنه علوا كبيرا ولهذا الزمناه فيما تقدم بمغايرة
المتحد للعارض على رايه الذي يجعلهما متحدا في الخارج وفي الذهن مغايرا
في قوله يتحدان خارجا ويتغايران في الذهن فيندفع فيه ما يلزم من القول
بان المغايرين مفهوما اما فقلنا له فان لا مقابلة فينبغي ان يقول
في الخارج شيء واحد وفي الذهن مفهومان تغايرا انه غير الخارجي ولا
انتزاعا منها فيلزم ما تقدم من عدم المقابلة ومن التحديد اذ لم يكونا

انتزاعيين فقوله فلو لم يكن الوجود امرا حقيقيا الى قوله لا حلول في
الجسم فيه ما تقدم مما يدل على ان وجود السواد نفس السواد في المرتبة
لا حلولها الا اذا فسر الوجود بالكون في الاعيان كما تعرفه العوام
وهو المعنى المصدري **وقوله** واذا كان وجود الاعراض الخ كما تقدم مكررا
مردود فان قوله زائد على ماهيتها الكلية يعني الذهنية يلزم منه ان كل زائد
على الماهية الكلية وكان سببا للكون في الخارج هو الوجود كالعوارض
الى جهة والوقت والمكان بل والقام الوضع بل ووجود الاعتبار كلها
اشياء خارجية زائدة على ماهية الجوهر والعرض فيجب ان يكون كل واحد
منها على الانفراد والانضمام هو الوجود لتوقف الكون في الاعيان عليها
كما دل عليه النقل المعتبر وصحيح العقل والنظر وهذه وان قلنا نحن بان لنا
من الوجود ولكنه لا يعقل **قال** الثاني ان ما يكشف من وجه المطلب
ويتنور طريقه ان مراتب الشديد والضعيف فيما يقبل الاشد والاضعف
انواع متخالفة بالفصول المنطقية عندهم ففي الاشتداد الكيفي مثلا في
في السواد وهو حركة كيفية يلزم عليهم لو كان الوجود اعتباريا عقليا ان
تتحقق انواع بلا نهاية محصورة بين حاصرين وبثبوت الملازمة كبطلان
اللازم معلوم لمن تدبر والتبصر ان بازاء كل حد من حدود الاشد والاضعف
اذا كان ماهية نوعية كانت هناك هيئات متباينة بحسب العقل
والحقيقة بحسب انفراض الحدود والغير المتناهية **اقول** قد اعترض
بعضهم على المصنف في قوله عندهم بانه ان اراد بقوله عندهم بعضه
المشائين فلا يكون حجة على المخالف وان اراد به عند الجميع فغلس
وصح اذ ليس اتفاق على ان انتقل يعني انهم ليسوا بقائلين لوجود مراتب متعدده
متخالفة بفصول في الشديد والضعيف وانما كل منها حقيقة واحده
كالمخروط الواحد فلا يعتبر فيه تفاوت يتمايز بالفصول واقول قد تقدم
ما ذكرناه ان الوجود له مراتب في انفسها لا تدخل في حكم الشديد والضعيف
اذ ليست السفلى من نوع العليا فلا تشكيك في الحقيقة بينها الا في التسمية

التسمية الظاهرة نعم على فرض تحقق تخالف في مراتبها افراد لكل مرتبة
وذرات لها يجري فيها التشكيك والانواع لكل مرتبة في رتبة امكانها غير متناهية في رتبة
اكوانها اما في رتبة امكانها ففيها انواع كلية لا تتناهى في اعدادها
ولا في افرادها يعني فيها انواع لا تتناهى ولكل نوع فرض ففيه افراد
لا تتناهى ولكل فرد من ذلك الامكان فهو يقبل قبل تكوينه افرادا لا
تتناهى وبعد تكوينه يقبل بحسب قبوله للتغير افرادا لا تتناهى بل ويقبل
كذلك قبل التكوين وبعده بحسب قبوله للتغير انواعا وجهات لا تتناهى
واما في رتبة اكوانها فمع قبولها التغير كذلك واما مع قطع عن قبول
التغير وعن مقتضى الحكمة فالكون يضيق محله عن وجود افراد لا تتناهى
لا على التدريج وذلك لضيق محلها ووقتها عن ذلك فيكون الامتناع من
لا من قبل القدرة الكاملة ولهذا كانت في التدريج على تواعد استدارة
الحركات فتحركت الافلاك على الاستدارة والمفعولات في طلبها في امدادها
مبادئها على الاستدارة لان الاستدارة هي المقتضية للتدريج فقوله يلزم
عليهم لو كان الوجود اعتباريا عقليا الى قوله حاصرين يلزم عليه ان العقليات
ليست عدمية لما ذكرنا سابقا من النص عن الرضا عليه السلام وهنا اشرنا من
الدليل العقلي بل الفؤادي لانه من دليل الحكمة من انه لا يمكن ان تتصور
شيئا حتى تقابله بمرآة خيالك مثلا اذا رأيت زيدا يصلي في المسجد
يصلي يوم الجمعة العاشر من شهر رمضان مثلا سنة كذا لا يمكن ان تذكره
ما دمت حيا حتى تلتفت بمرآة خيالك الى صورة مثاله في غيب
ذلك المسجد يصلي في غيب يوم الجمعة العاشر من شهر رمضان سنة كذا فان
مثاله الى يوم القيمة قد كتبه الملكان الحافظان في ذلك المكان وذلك
الوقت فاذا قابلته بتلك المرآة انتقش شبح ذلك المثال في مرآة خيالك
فتذكره ولا تقدر ان تذكره بغير هذا الالتفات على نحو ما قلنا فلو قلت
لك اذكره ولا تلتفت فتقابله بمرآة خيالك الى ذلك المكان وذلك الوقت
لكان ذكرك له مستحيلا ممتنعا لاني اريد منك ان تذكر من حيث لا تذكر وهل

تذكر وتعقل هكذا ولكن اكثر الناس لا يعقلون فتذكر لم يكن في عالم
الاجسام لكنه موجود في عالم العقول والمصنف كالاكثرين لا يعرفون
الا ان الاعتبار زعدي بعضهم لو اراد صورا هلانا تعالى لاصورا كو النا على
قولهم سكتنا عنه فنقول ان تحقق انواع بلا نهاية محصورة بين حاصرين
ينبغي ان يقيد هذا بان يقول موجودة لا بالتدريج اذ الممنوع منه
كون الامور الغير المتناهية المحصورة بين حاصرين مجتمعة واما بالتدريج
فلا واما مسئلة التناهي وعدمه فلا تبتنى عليها الاستدلالات الحقيقية
لان من الامور الممكنة ما لا تتناهى في الامكان وان كانت متناهية
عند الواجب تعالى مثل نعيم الجنة ونعيمها واهلها والام النار وعذابها
وشقاوة اهلها كل ذلك غير متناهية ولا منع منها والحاصل ليس
كل غير متناه باطلا بقول مطلق اذ لا محذور في عدم تناهيها وعدم
انقطاعها اذا ثبت كونها محدثة متناهية المدخل ضالتها تعالى
فليس بممتنع اذ ليس الفعل متناهيا فيمتنع من كون اثره غير متناه فبطلان
اللازم الذي ذكره غير معلوم ويعرف هذا من قاعدتين اتفق الحكماء على
صحتها وقولهم كل ما له اول له اخر وكل ما سبقه العدم لحقه العدم ولعدم
الاتفاق من المسلمين لم تتعالمه نحو دل عليه النص المتواتر من الكتاب
والسنة ودل عليه العقل الصحيح ان الجنة ونعيمها واهلها والنار وعذابها
واهلها مخلدون ابدا لم يلحقهم عدم وليس لهم اخر فتنتقض حكم القاعدتين
انه لم يسبقهم عدم وانما سبقهم وجود واذا قيل انه سبقهم عدم يراد
منه انهم لم يكونوا موجودين في رتبة الازل ولان العدم ليس شيئا يتحقق
له السبق وانه ليس لهم ازل يعني اولا حادثا لان الاولية الحادثة من
جملة تلك الحوادث والاولية الازلية هو ذات الواجب وهو تعالى ليس
اولا لشيء ولا اخرا لشيء وانما هو سبحانه قبل القبل بلا قبل وبعد البعد
بلا بعد فاليه انتهى منتهى المنتهى ومنه مبدأ المبتدأ ولا غاية لصنعه فلا
يكون مصنوعه متغايرا فاذا عرفت مراد من هذا الكلام لكثر باقي ما سوى

ما سوى الله سبحانه لا يتناهى لا في الابتداء ولا في الانتهاء الا انه فعله
وصنعه وعرفت انه لا يبعد لكون ما سوى الله سبحانه متناهيا الا انه محدث
لم يكن في الازل ثم اخترعه وكونه في الامكان لا انه منقطع اولا او
اخرا وليس كلامي هذا قولا بقدم العالم فاني لم تفهم منه الا القول
بالقدم فاسئل الله ان يصلح وجدانك وعرفت وجود شيء غير
متناهية في الامكان اولا واخرا الا انها لم تكن في مقام الاكوان
مجتمعة على سبيل التدريج على الانشاء الله تعالى لما بين لك حقيقة
صحة ما يترتب على القاعدتين من غير لزوم محذور يأتي فيها بعد
واما في مقام الاطلاق فكلها حاصلة فيه ان في الامكان بلا نهاية
وهو الحق الاكبر وعرفت ان بطلان اللازم غير معلوم وان على تقدير
كون الوجود امرا حقيقيا فلا يلزم منه حصول اشياء لا تتناهى بل تلزم
من كلامه الالى قوله اذا كانت الحدود فيها بالقوة لم يلزم محذور اصلا
اذ وجود تلك الانواع التي هي ازاء الحدود او الاقسام وجود بالقوة
لا بالفعل اذ الكل موجود بوجود واحد اتصالا ووحدته بالفعل وكثرته
بالقوة انتهى ما قرره منه ويمتنع لانه انما الزمهم لما وهم لا يدعون وقوعها
دفعة ولو سلموا الالزام يدعون حصولها على جهة التدريج تبعا لتنقل
الذهن في الاعتبار حيث لم ينتقل الى جميعها دفعة ولهم ان يقولوا
كان تحققها فرع على الاعتبار كذلك يكون بقاؤها كذلك فيكون تحققها
على نحو التجدد والتدريج لا مانع من وقوعها بهذا النحو واما هو فقد اثبت
تحقق انواع لا تتناهى بالفعل على تقدير فرض الوجود متحققا لان في قوله
ان الكل موجود في حصول حصص تلك الانواع الغير المتناهية بالفعل
متحققة ثابتة الا انها لم ترتبط بها فصولها فقد حقق جميع الحصص وان
كانت بوجود واحد مع انه لا يرض بتحقق الحصص والاجناس قبل الفصول
بل ظاهر كلامه في الكتاب الكبير ان لا في انفسها تحققها قبل الفصول
وان توقف تميزها وحصولها على الفصول ففي فرض الاعتبار منع

من تحقق انواع لاتتناهى مع انه يقول بثبوتها بالتحقق اذا وجدت
فصولها او مطلقا فكذلك بالاعتبار اذا اعتبرت فصولها فانه هو
وجودها كالتحقق فاذا اعتبرت وجدت خارجا بالطريق الاولى
اذ يمكن في الاعتبار ما لا يمكن في التحقق ولا يلزم من اعتبار الاعتبار
تحققها الاجتماعي كما لا يلزم على التحقق لان الاعتبار على فرضه لا يكون
اقوى من التحقق لا يلزم منه تحقق ما لا يتناهى مجتمعا بل انما هو تابع
للتحقق او ادون ولم تثبته باعتبار التحقق بغير الاعتبار ونحن وان
لم نقل بالاعتبار مع ان الاعتبار عندنا كله وجودي الا انه ظلي
انتزاعي كما ذكرناه مرارا نعم قد قلنا ان الذهن الذي في ذهن علة الموجودات
صلى الله عليه وآله وان كان ما فوقه افيض عليه لكنه علة لما تحته بالله
سبحانه وما في ذهنه هو وجوه الاشياء الباقية او وجوه باقية للاشياء
الهالكة كما اشار اليه سبحانه في مواضع من كتابه قال تعالى كل شيء هالك
الا وجهه وقال تعالى ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ
وقال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام وفرعون في سؤاله قال فما بال القرون
الاولى قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى وهم عليهم السلام
العند والكتاب فافهم لانا انما نقول بالتحقق الحادث الحاصل لا
المطلق المنسوب ولا الحق الحاصل عز وجل ومع ذلك كله فقول في هذا
الاستشهاد ليس بمستقيم لانه اثبت فيه الكل والزم القائلين بالاعتبار على زعمهم ولا يلزمهم بزعمهم ونحن نقول بان اهل الاعتبار
غير معتبرين ولا دليل لهم الا التخمين وما هم بمستيقنين وانما تكلمنا
على كلام المصنف لانه يدعي انه يهتدي لانه ليس من الابحاث
الحكمية ولا من التخيلات الصوفية فانهم لا يتجاوزون في تخيلاتهم ما تخيل
وانما هذا احد وهم وقال بقولهم بعبارات الحكماء ويهتدي لانهم على ان
اهل القول بالاعتبار لا يحتاج في رد الى هذه التخيلات بل يكفي في رد
كلامهم ان الاعتبار هو عدم ام عنده فان كان عدما فكيف يصدر

يصدر عنه ضده وان كان هذا العدم فقد ا فقوا فليجيبوا بما شاؤوا الجمع
قال فلو كان الوجود امرا عقليا ثبتيا كان لتعدده بتعدد المعاني المتباينة
المتخالفة الماهيات فيلزم ما ذكرناه بعينه اذا كان للموجود وجود واحد
وصورة واحدة اتصالية كما هو شأن المتصلات الكمية القارة وغير
القارة اذا كانت الحدود فيها بالقوة لم يلزم محذور اصلا اذ وجود
تلك الانواع التي هي بازاء الحدود والاقسام وجود بالقوة لا بالفعل
اذ الكل موجود بوجود واحد اتصالي وحدته بالفعل وكثرته بالقوة فاذا
لم يكن للموجود صورة عينية كان الخلف لازما والاشكال قائما **اقول**
يريد ان الامر العقلي الثبتي ذهني والذهن محل التكثرات لانه محل التحليل العقلي
والانتزاع حكمه بالاتحاد خارجا حكم بالتغاير ذهنا فيلزم ان كل ما اعتبر ذهنا
وجد خارجا لان الاعتبار به وجود ما اعتبر في الخارج فيلزم ما ذكر من وجود
الانواع الغير المتناهية خارجا بغير تناه وهو انه ما المراد بهذا الوجود الاعتباري
وما هو فان اريد به ان يكون وجود الشيء في ذاته بنفسه لا باعتبار معتبر وانما الاعتبار
دليل معرفته كان تحصل ذلك ان الاشياء موجود في الخارج لكن لما لم يكن
غير ما يسمى بالوجود موجودا بنفسه لما علم ان الوجود موجود بنفسه وغيره
موجود به ولم يعقل شيء غير الموجود وجب فرض شيء وجدت به الاشياء ولما
كان ما توجد به الاشياء يستحق اسم الوجود مراعاة في التسمية لجهة الاشتقاق
سمي ذلك الامر المفروض وجودا اذ لم يكن شيئا متحققا وان اريد به انه عبارة
عن اعتبار كونها موجودة كان تحصل ذلك انها موجودة وتحقق وجدت
لان الموجودية عبارة عن التأثر بتأثير فعل الله تعالى وتلك الموجودية
على قاعدتهم من المعقولات الثانوية وان اريد به ما حصل في الذهن كان
المراد منه اما العارض من مفهوم الوجود على مفهوم الماهية واما مطلق
مفهوم العارض اما العرضي واما الذاتي واما المعنى المصدري فعلى
ارادة الاول فمع لكون الاعتبار امرا وجوديا خارجيا لم ينافِ مذهب
المصنف الا في بعض التعبير كقوله انه اعتباري وقولنا انه تحقق وتحقق

في انه غير ممكنة ولا مدرك كما تقدم من قول المصنف وماهيته اخفاها
تصورا واكنناها ومع كونه وجوديا ذهنا فيا ثم في الثالث ومع كونه
عدميا وان قيل الموجودية الاعتبارية ولم يرد به الكناية عن الحاد الموجود
والموجود يكون بديهي البطلان اذ ولا شيء ولا تحدث الشيء ولا يكون
علة له ذلك من متممات علته ما لم يتول بعدم المانع وعلى ارادة الثاني
فمع كون الموجودية متحققة في الخارج يكون الفرد وبذلك اتما ما اراده المصنف
واما ما اراده اهل الانتساب واما ما اراده اهل الهيولاني القائلين
بالوجود هو الهيولاني فيه مذاقات فمنهم من حصره في المواد خاصة ومنهم
من يفصل ولكن منهم بان تشكل الوجود الموصوف فيه هذه المادة والوجود و
الصفة منه الصورة والشيء هو المركب منهما فالتاثير هو الصفة وهو القابلية
وما لها من المتممات والمكملات من الهندسة الباطنة والظاهرة كما تقدم
وهذا المركب هو الموجود وله اعتبارات تختلف فيها اعتبار كونه اثر النور
وجودا وباعتبار انه هو ماهية وظلمة والمعنى المصدري صفة الصورة وهو
المعبر عنه بالكون في الاعيان وهذا المعنى يراد منه احد معنيين احدهما
الظاهر المعبر عنه بالفارسية بالهست هستيت والثاني المقصود وهو ما
به الكون وهو الشيء بجملته وهذا الكون والحصول يراد منه نفس الشيء
ومع كونها من المعقولات الثانية فمعنى العقول بوجودها او بعد ميتها
تقدمت الاشارة اليه وعلى الظاهر فهو فذلك بين الامور الذهنية وان
اريد به ما حصل في الذهن والمنتزع عليه من الذهن اعتبارا فاحدها ان الذهن
قسم من الوجود ومعنى انه ينقسم في نفسه الى قسمين وذلك لانه انقسم
باعتبار محله لان محال الاكوان باعتبار الحال فيها مختلفا فمنهم من قال الذوات
محالها جواهر والصفات محالها اعراض ومنهم من قال الغيب ذاتياتها محالها
جواهر مجردة وصفاتياتها اعراض مجردة والشهادة ذاتياتها محالها اجسام
واجسام وصفاتياتها اعراض غير مجردة فما كان من الصفات مطلقا من نوع
الاشباح الهندسية فمحالها الاعراض الصقيلة كالذهن للاشباح المجردة

المجردة وكالمرآة والماء وما اشبههما من الاعراض الصقيلة للاشباح
الحالة بالماديات كالصورة في المرآة والماء وفي الاشياء الصقيلة كالحديد
المصقول ونحوه وما من نوع الاشباح الظلية فمحالها الاعراض الماديات
الكثيفة كالجدار للنور والهواء للكلام فعلى هذا لا يكون الذهن محلا للصفات
المجردة فتكون منتزعة من الخارج ولما كان المحل لا يصلح للماديات لانه مجرد
كان ما يحل فيه وينتقش من نوعه وان كان منتزعا من الاجسام فيتناول
فيه المنتزع من الماديات والمجردات لانه من مرايا عالم الغيب وانما خلق الله
امثال ذلك لان نظام النوع الانساني في المدني الطبيعي الجامع للشئون المتكثرة
المتعددة التي لا يقوم بها الشخص منهم بنفسه ولا بمثله بل لا بد له من محاوطاة ابناء
النوع طول الله سبحانه له المتفرقات في استحضارها بوضع مرآة عنده تجمع له
صفات مطالبه من غير مشقة السعي الى استحضارها بانفسها لان ذلك متعسر
او متعذر وذلك لان غرضه ليس في نفس اشباحها وصورها ليكون ما حصل
له في ذهنه هو مطلوبه فان الصورة لم تكن مطلوبه وانما مطلوبه الامر الخارجي
ولذا حكمنا بان جميع ما في الذهن ظلية انتزاعية وثانيها ان ما حصل في
الذهن منه ما هو اصيل وهو حقيقة الشيء الخارجي عندهم ومنه مجردا عن
العوارض الخارجية ولهذا لا فرق بين الوجودين الا بترتب الاحكام الخارجية
والآثار الحقائق المتحققة في الخارج ما تترتب عليه الاحكام والآثار والذهني
ما لا تترتب عليه ولا يراد منه الا تترتب الاحكام الخارجية هذا عندهم
ومنه ما هو منتزع كما ذكر الاولون والمصنف من اهل القول الثالث ونحن
قائلون بالاول فعلى الثالث ان اريد بالوجود الاعتباري العارض للماهية
سواء كان هو العرض العام الاصيل فانه يعرض لها من حيث هي لا من حيث
كونها موجودة ولا من حيث كونها معدومة فقد يكون مؤثرا فيها العدم ترتب
اثار الذهن وانما عرض لها الملاحظة تكونها به في متعلق التكوين به فعرض
معنونه على معنونها والمعنى المصدري حدث فمعنى انما صدر عن مشتق ولو
بالذهن وعلى اي فرض اعتبر يكون غير مؤثر عند المصنف وموافقيه واما

اهل الاعتبار فيصدق الاعتباري عندهم على ما يظهر من اطلاقهم على ما سوى
المتحقق الخارجي ولا شك ان الاعتبار وما يترتب عليه الامور من الاعتبارية
الغير الخارجية المتحققة لا تترتب عليها آثار خارجية عند المصنف وموافقيه
وعندنا في اغلب الاحوال بناء منا على ما في الاذهان ظل انتزاعي غير
متاصل اذ لو فرضنا تحقق حصول الاصيل في اذهاننا كما نحكم به على ما
في ذهن علة الوجود ومحل الايجاد وحكمنا بحصول آثاره في الخارج بل نقول
انه لا تاثير لغيره الا به كما اشرنا اليه مرارا في شرح الزيارة الجامعة ومن قال
بتاثير الاعتباري منهم من يرى ان تاثيره ايضا اعتباري لانه يرى وجودات
جميع ما سوى الله سبحانه اعتباري موهوم لا تحقق له اصلا لا خارجا ولا ذهنا
ولذا قال شاعرهم كل ما في الكون وهم او خيال او عكوس في المرايا
او ظلال تجعل اثارت وجوده وما هيته وجميع شئونه موهومة ومنهم من
يرى ان تاثيره امر متحقق في الخارج وعلى كل فرض فنحن نقول باطل اما على الرأي
الاول وهو لاهل التصوف فان ارادوا بالاعتباري في المؤثر والاثر ان معناه
عدم استقلاله بنفسه وافناء الكل في الحقيقة القائم بامر الله سبحانه على الدوام قيام
صدور ونسبة التحقق اليه بالاعتبار مع عدم ملاحظة تقومها بامره تعالى
فلا استقلال لها ولا شيئية بنفسها بحال من الاحوال فكلامهم بهذا المعنى
صحيح وان ارادوا به عدم تحققها في انفسها في رتبة امكانها فباطل لمخالفة
الوجدان لانه مكابرة لمقتضى العقول ومن اثبت تحققها في الخارج بالاعتبار
الغير المتحقق فباطل لما تقرر من ان العلة اقوى من المعلول ولا يصح العكس
لعدم صحة ابتناء القوي على الضعيف وكلاهما باطل ولا يرد علينا ترتب
ما بالفعل على ما بالقوة لان ما بالفعل انما ترتب على ما بالقوة لان ما
بالقوة مترتب على ما بالفعل ففي الحقيقة ما بالفعل مترتب على ما بالفعل
والا لزم في سلسلة الصعود ان يعود بالفعل الى ما بالقوة كما في حال البدء
والنزول وانما لم نوافق المصنف لعدم صحة ابطاله لا لتصحيح الدعوى لانهم
فانه فوكه يلزم لتحقق التوابع بلا نهاية غير لازم لان تحقق الانواع الغير

الغير المتناهية انما يكون على فرض اعتبار الاعتباري وقد فرضوا ان الا
عتباري ينقطع بانقطاع الاعتبار والتاثير مشروط بدوام الاعتبار فاذا لم
فلا يلزم من كونه اعتباريا ما ذكر من تحقق ما لا يتناهى لما قلنا من انه ليس
اقوى من المتحقق في التاثير ولان تحقق الاعتباري انما هو بالاعتبار
وبدوام الاعتبار تدريجي فيكون ما يترتب عليه تدريجيا ولانه ينقطع
بانقطاع الاعتبار كما قال لو اتبع ان ذلك المحذور لازم على قول المصنف
كما قال ذكرناه سابقا فقوله فاذا لم يكن للوجود صورة عينية كان الخلف
لازما والاشكال قائما صحيح لا من حيث كونه مبنيا على دليله السابق بل من حيث
كونه منافيا للوجدان والاحساس والضرورة **قال** ذكر كلمات في دفع
شكوك اوردت على عينية الوجود وان للمحجوبين عن مشاهدة نور الوجود الفائض
على كل ممكن موجود وانا جدير لا صواء تنحل الحقيقة المنبسط على كل ماهية
امكانية حجبا وبهمة وتحجا قوية كشفنا ها وازحنا ظلمتها وحللنا عقدتها
وحللنا اشكالها باذن الله العليم الحكيم **اقول** اراد ان يذكر بعض حجج
النافين لتحقق الوجود في الخارج مثل شيخ الاشراق وغيره القائلين بانه
اعتباري ومنهم ابو جعفر الطوسي في التجريد حيث قال والوجود من المعقولات
المحمولات المعقولة لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله فيه والعلامة الحلي
في شرح كلام الطوسي هنا قال اقول الوجود ليس من الامور العينية بل هو من
المحمولات العقلية الصرفة وتقريره انه لو كان ثابتا في الاعيان لم يخل اما ان
يكون نفس الماهيات الصادق عليها او مغايرا لها والقسمان باطلان
اما الاول فلما تقدم من انه زائد على الماهية ومشترك بين المختلفات فلا يكون
نفسها واما الثاني فلانه اما ان يكون جوهرا او عرضا والاول ظاهر والا لم يكن
صفة لغيره والثاني باطل لان كل عرض فهو حاصل في المحل وحصوله في المحل
نوع من الوجود فيكون للوجود وجود هف ويلزم تأخره عن محله وتقدمه عليه
هف انتهى قال الماتن وهو من المعقولات الثانية قال العلامة ره اقول
اقول الوجود كالشيئية من المعقولات الثانية وليس في الموجودات شيء

م الوجود بشرطه عارض على ماهيته ... بالعرض المحمولات
وهو من المعقولات الثانية ... المعقولات الاولى

هو وجود او شيء بل الموجود اما ان فاد وجد او عن ماهية تلزم معقولية
ذلك ان يكون موجودا انتهى وفي تمام بعض ما استندوا عليه اشكالا مثل شيخ
وقول صاحب الاشراق التجريد ان الموجود من المحمولات العقلية لامتناع
استغنائه عن المحل وحصوله فيه يريد به ان الوجود مفهوم وصفي وهو
المعنى المصدري اللاحق للمعقولات الاولى ولهذا قال وهو من المعقولات
الثانية ولا ريب انه بهذا المعنى يكون عن غيره لا ان غيره يكون به لانه من
الصفات اللاحقة لوجود موصوفاتها وهي كائنة بموصوفاتها وتابعة
لها في كونها او مكونات بها واي حاصل من هذا المعنى لكونه ليس هو الوجود
الذي تحققت به الاشياء وقول العلامة في بيانه لو كان ثابتا في الاعيان
لم يخل اما ان يكون نفس الماهيات الصادق عليها الخ يكون هو نفس
الماهيات بنوعية الموصوف والصفة لنوعية الموجود ولا نسلم كونه امرا
والتركيب انما هو من نوعيه وليس مغايرا لها الا مغايرة الاجزاء للكل
بل هذا في الظاهر واما في نفس الامر فمغايرة لها بملاحظتين فبلحاظ كونه امرا هو
وجود وبلحاظ هويته من حيث هي هو ماهية فليس الوجود ما اشاروا
اليه لان هذه التصورات التي استندوا اليها كلها موهومة ماخوذة صفاتية
من مفاد حمل الالفاظ بعضها على بعض من غير ملاحظة مطابقتها و
عدمها **وقوله** بعد هذا في المتن واذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها
وجب التطابق في صحيحه والا فلا يكون صحيحا باعتبار مطابقته لما في نفس
الامر لامكان تصور الكواذب فاعترض عليه العلامة ثم انه لحصر نفس
الامر في الذهن والخارج وقد منع منها هنا فاجاب المراد بنفس الامر هو
العقل الفعال فاعترض عليه بانه يلزم الحكماء العقل بانتقاش الصور الكاذبة
في العقل الفعال لانهم استدلوا على ثبوته بالفرق بين النسيان والسهو فان
السهو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل دون الحافظة
لها والنسيان زوالها عنهما معا وهذا يأتي في الصور المحسوسة اما المعقولة
فان سبب النسيان هو زوال الاستعداد بزوال المعيد للعلم في باب

في باب التصورات والتصديقات وحاتان الى الثاني فلذا تعرضا في
الاحكام الكاذبة فلم يات فيه مقنع انتهى بعنيه لم يات في هذا الاعتراض
بجواب مقنع وذلك لان جوابه الاول ليس بصحيح وهو تفسير نفس الامر
بالعقل الفعال والجواب ان العلم لا يخرج عن الذهن والخارج وانما المراد
بنفس الامر ما ثبت حكمه بالدليل من الذهن او الخارج وهو ما عند الله عز وجل
من الحكم التشريعي كما في قوله تعالى فاذ لم ياتوا بالشهداء فاولئك عند الله
هم الكاذبون فكذبهم لمخالفة التشريعي وان طابق قولهم التكويني كما في
قوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فكذبهم لمخالفة التكويني
لعناد فطرتهم المبدلة والمغيرة على خلاف ما استيقنتها انفسهم وان طابق
قولهم التشريعي فقوله في المتن ويكون صحيحه لمطابقته لما في نفس الامر
وقول الشارح يشعر بقوله حيث في بطلانه هو مذهبنا اليه ومن وافقنا لما
قدمنا من استنادهم الى تصورات موهومة صناعية من لغة لما في نفس الامر
فقول المصنف ان للمحجوبين عن مشاهدة نور الوجود الحق كذا بحجب وهمية
صحيح والاستاذ بعد [illegible] الى صراط مستقيم وقول العلامة واما الثالث
فلانه ان يكون جوهرا او عرضا الخ فيه ان الجوهر من الوجود الموصوفي والعرض
من الوجود الصفتي والموصوف محل الصفة وهي متاخرة عنه ولا يلزم
ان يكون للوجود وجود جوهره وعرضه اذ لا فرق بينهما **قال** سؤال ان
الوجود لو كان حاصلا في الاعيان لكان موجودا فله ايضا وجود ولوجوده
وجود الى الخ – النهاية **اقول** هذا السؤال من شيخ الاشراق
وهو استدلال بابطال النقيض فاما المصنف فقال جوابه انه ان اريد با
الموجود ما يقوم به الوجود فلزومه ممتنع اذ لا شيء في العالم موجود بهذا المعنى
للماهية ولا الوجود اما الماهية فلما اشرنا اليه من انه لا قيام للوجود بها
واما الوجود فلامتناع ان يقوم الشيء بنفسه واللازم باطل فكذا
الملزوم **اقول** قوله ما يقوم به الوجود يريد انه لو كان شيء يقوم به
الوجود لزم ان يكون متحققا قبل قيام الوجود وقد تقدم بطلان

اللازم فيبطل الملزوم وهذا جار في كل شيء اعلا الماهية وليت شعري
قبل الوجود هو فوق فلا يظهر لنا الينا من انه لا قيام للوجود وهذا واما الجود
فلو فرض قيامه بنفسه لزم تقدم نفسه عليه وهو باطل **وقوله** واما الجود
فلا شناع ان يقدم الشيء بنفسه فيه رد لما في السؤال من قوله فله
ايضا وجود وللوجود وجود يعني انه قد ثبت فيما سبق ان الوجود
وجه بنفسه لا بوجود اخر لانه لا تحدد فيه فاذا فرض قيام الوجود
به فلو فرض القيام بنفسه وهو ممتنع وهؤلاء يزعمون ان ما به الايجاد
اعتباري فاذا فرض وجود في الخارج وجوز عقوه فلا يكون الا موجودا
لوجود خارجي وهذا الى الكلام الاول فيتسلسل وكذلك لو كان اعتباريا
فتسلسل ان قولكم ان زيدا انما كان موجودا بمعلوليته وجوده فيه ان
هذه المعقولية تتوقف معقوليتها على معقولية اخرى الى غير النهاية
فان كانت المعقولية الاولى معقولة بما هي معقولة لها باخرى فانما هي
موجود لما هو موجود على انا لا نعني بالوجود الحصول المعروف الذي
هو الكون في الاعيان كما فهمتم لان المعنى المصدري حتى ان اطلق عليه
المصنف بعض عباراته لان الحصول الذي يراد به الشيء غير الحصول الذي
يراد به حصول الشيء في كذا ولكن ان الوجود اذا اطلقنا عليه الحصول
نريد به الحصول بالمعنى الاول الذي هو الشيء لا الذي هو النسبة وهو بمعنى
الشيء لا يقوم بنفسه ولو فرض فرد من افراده قائم بالغير وان تغاير المحكي
ذلك لان المفروض انه فرد من الوجود تنوع جزئيا او فردا منه فلا يغاير حكم الكلي
او كليه فيما هو مقتضى طبيعته والا لم يكن وجودا بل يكون ماهية وهو خلاف
المفروض وقول المصنف اذ لا شيء في العالم لهذا المعنى موجود فيه انه لو
اريد بالوجود الحصول الذي هو النسبة والمعنى المعبر عنه بالفارسية ببود
لم يخل شيء من العالم عن متصف به منسوب به او اليه مع انه كثيرا ما يطلق
الوجود الذي هو الحقيقة في كل شيء ونريد ان هذا المعنى الذي هو الحصول الذي
والمعبر عنه بالفارسية ببود يصدق عليه وعبارات القوم اكثرها على هذا

هذا النمط وقد صدق في حقهم قول سيد الوصيين امير المؤمنين عليه السلام
ذهب من ذهب المعتزلة الا عيون لكدرة يفرغ بعضها في بعض الحديث
وقد تقدم فاين هذا المعنى من حقيقة الشيء ولكن اكثرهم لا يعلمون **قال**
بل نقول ان اريد بالوجود هذا المعنى الذي يقوم به الوجود نلتزم ان يكون الوجود
معدوما بهذا المعنى فان الشيء لا يقوم بنفسه كما ان البياض ليس بذي
بياض انما الذي ذو بياض كالجسم او المادة وكونه معدوما بهذا المعنى لا
يوجب اتصاف الشيء بنقيضه لان نقيض الوجود هو العدم او اللاوجود
لا المعدوم او اللاموجود وقد اعتبرت في التناقض وحدة الحمل مواطاة
او اشتقاقا **اقول** يريد انا نلتزم بطلان التالي اي لم يكن موجودا بهذا
المعنى من كونه قائما بالوجود المستلزم لبطلان المقدم اي لم يكن حاصلا بهذا
المعنى في الاعيان ونلتزم انه معدوم بهذا المعنى وذلك لا ينافي ما نقول به لانا
نقول ان الشيء لا يقوم بنفسه كما ان البياض ذو بياض معدوم بهذا المعنى
لان الموجود ان الجسم ذو بياض والبياض بياض بنفسه ثم استشعر اعتراضا
وهو انكم اذا قلتم بان الوجود بهذا المعنى معدوم كان موجبا لاتصاف
الشيء بنقيضه وهو باطل فيلزمكم ان الوجود بهذا المعنى موجود والا كان متصفا
بنقيضه فاجاب بقوله وكونه اي الوجود معدوما بهذا المعنى لا يوجب
اتصاف الشيء بنقيضه لان الوجود نقيضه العدم او اللاوجود واما
المعدوم او اللاموجود فليس نقيضا للوجود لاشتراط وحدة الحمل فاذا
احد النقيضين محمولا بالمواطاة يجب ان يكون الاخر بالمواطاة مثل
وجود ونقيضه عدم واللاوجود او بالاشتقاق مثل موجود ونقيضه
معدوم واللاموجود اما اذا كان احدهما بالمواطاة مثل وجود والاخر
بالاشتقاق مثل معدوم واللاموجود فان الاخر وهو ما بالاشتقاق ليس
نقيضا له بالمواطاة لانه اي العدم انما هو محمول في ضمن معدوم فاختلف
الوحدة التي هي شرط التناقض بالاتحاد وانما التزم بكون الوجود
معدوما بهذا المعنى الذي ذكره مع ان لا ثمرة فيه تنبيها على دعواه وتاكيدا

لمتحيز ولبله **قال** وانما اريد به المعنى البسيط المعبر عنه بالفارسية بهست
ومرادفاته فلو موجود وموجوديته هو كونه في الاعيان بنفسه كونه
وجودا لا ان له امرا زائدا على ذاته والذي يكون لغيره منه يكون له في
ذاته كما ان الكون في المكان والزمان لهما بالذات ولغيرهما بواسطتهما
وكما في التقدم والتأخر الزمانيين والمكانيين فانهما لاجزائهما بالذات
ولغير اجزائهما بواسطتها وكما في معنى الاتصال فانه ثابت للمقدار التعليمي
بالذات ولغيره بسببه وكالمعلومية للصورة العلمية بالذات وللامر
الخارجي بالعرض **اقول** يريد بالمعنى البسيط من الوجود الذي يعبر عنه
عنه بالفارسية بهست ومرادفاته ما كان بمعناه مثل الحصول و هذا
الذي يشير اليه ليس هو الوجود الذي هو حقيقة الاشياء عندنا ولا عنده
في بعض الاحوال لان عباراته في المراد منه مضطربة جدا فمرة يفهم عن
بعضها انه الواجب تعالى ومرة يفهم منها انه المطلق الصادق على
الواجب والحادث وتارة يفهم منها ارادة الحادث بخصوصه وتارة
يفهم منها ارادة المعنى المصدري كما هنا فان قولك ان زيدا ممن لم ترد به
حقيقته وانما تريد به حصوله وهو معنى مصدري فعلي وليس هنا نفي به من
الوجود في شيء نعم عبارات القوم من المشائين والرواقيين والمتكلمين
صريحة في ارادة هذا لكنهم يجعلون الشيء هو الماهية وهذا الوجود عارض
عليها وقولهم هذا صحيح لو عرفوا حقيقة المراد منه وانما نقول ان كلامهم باطل
لعدم معرفة المراد من ذلك ومعرفته كما نريد قد اشرنا اليه سابقا
من انا نريد بالوجود هو حقيقة الشيء الفائضة من فعل الله سبحانه وهي عندنا
المادة المطلقة خلقها سبحانه من الاطلاق الراجح الذي هو محل المشية الامكانية
ومتعلقها ومن مشية مشية التكوينية الخاصة بذلك الشيء وهذه المشية
التي هي صورة الشيء خلقت من مشيته مادته المشية الخاصة به فالوجود الذي
خلق بنفسه لا بوجود زائد على نفسه هو حقيقة هذا الشيء المركبة في الاصل
من المادة المسماة بالوجود الموصوف ومن الصورية المسماة بالوجود الصفتي

[illegible]

الصفتي فان تلك الحقيقة خلقت بنفسها لا بحقيقة زائدة على نفس
تلك الحقيقة وهذا الوجود المعبر عنه بهست عارض على ذلك الوجود وهو
نسبته الخارجية والحصول مثله وهذا غير الحصول الذي هو ذلك الشيء وهو
كونه لا كونه في الاعيان كما هو المراد من حصولهم هذا وهو قول المصنف
وموجوديته هو كونه في الاعيان بنفسه وهذا معنى مصدري فعلي عارض للشيء
باعتبار حضوره مما ينبغي له بخلاف حصولنا وكوننا اذا اطلقنا
احدهما نريد به الوجود الذي حقيقة الشيء الذي به الكون في الاعيان وبيان
حصولنا وكوننا على جهة الاختصار والاقتصار مضافا الى ما سبق وهو
انه اذا اراد سبحانه ايجاد شيء او جده اي احدثه وهو احداث وجوده فقال
له كن فالامر كن وصورته الكاف والنون اشارة الى الكون بالكاف
والى العين التي تسمى الماهية بالنون فكما ان الامر الذي هو المؤثر باذن الله
صورته مركبة من الكاف والنون كذلك الاثر الذي هو حقيقة الشيء مركب
من اثر الكاف الذي هو الكون ومن اثر النون الذي هو العين ومعنى قولنا الاثر
ان الكاف والنون يشير بهما الى ثلثة اشياء الاول بالكاف الى المشية وبالنون
الى الارادة والثاني بالكاف الى الفعل الذي هو المادة وبالنون الى
الانفعال الذي هو القابلية والصورة والثالث بالكاف الى التكوين
والتأثير وبالنون الى التكون والتأثر فالصادر من فعل الله عند ايجاد
الشيء هو الوجود وليس في الحقيقة شيء غير مادته وصورته على نحو ما قدمنا
فمنا وجوده ومنا كونه وهما حصوله وليس غيرهما شيء الا المصدري الارتباطي
الفعلي لانه في وجوده متوقف على تحقق الحاصل والكائن والحاضر والحصول
والكون والحضور العامية نسبة المرتبة على وجوده لا وجوده **وقوله** وموجوديته
هي كونه في الاعيان بنفسه فيه ان الموجودية عندهم وعنده من المعقولات
الثانية وهي معنى اعتباري عدمي عنده فجعلها هي وجوده قول بقطع الذي
نفاه وهو الا ان يصدد نفيه وانما هي موجودة في الخارج على قولنا لا على
قوله نعم قد يستعملها في المعنى التحقق ويطلقها على الوجود كما فعل هنا وجعل

كونها في الاعيان هو وجودها وقد سمعت ان الكون في الاعيان معنى
مصدري نسبي تابع للوجود زائد عليه وقوله والذي يكون لغيره منه يكون
له في ذاته صريح بان الوجود شيء غير الماهية في الخارج والذهن لانه يقول
ان الماهية لا وجود لها من نفسها بل بالوجود فهو شيء يكون ثابتا به في
الخارج فلا معنى للاتحاد والذي يدعيه والامر كذلك فما عندنا فان شيء
هو الوجود بلحاظ انه اثر لفعل الفاعل عز وجل وهو الماهية بلحاظ انه
هو وتشبيهه بالمكان والزمان في قوله كان الكون في المكان والزمان لا
بالذات ولغيرهما لو سلمتها يشعر بان الوجود زائد على الماهية كما يقوله
الاكثرون وان كان هو لا يرتضيه لان الكون للمكان في المكان وكون
غيرهما فيهما شيء زائد على الكائن بخلاف ما اراد وذلك على رايه واما على
راينا فلا عندنا وجه مصحح وهو ان الكون للشيء كونان هو وجوده وهو
كونه في نفسه بنفسه وله حيثيتان احديها يراد بها كونه بنفسه انه حدث وخرج
بنفسه واقيم بنفسه وهذا وجوده الشامل للوجود الموصوف المفعول و
الصفة القابل وثانيتهما كونه الذي هو قابليته وانفعاله ومتممات ذلك
من الكم والكيف والمكان والزمان والجهة والرتبة وما يتبع ذلك من الوضع
والاذن والاجل والكتاب وغير ذلك من المشخصات كالاقوال والاحوال
والاعمال ما بينه الشارع الشريف امرا ونهيا ومجموع هذه هو الوجود زائد الشرع
على الماهية وكذلك الكلام في التقدم والتاخر الزمانيين والمكانيين فانهما
ان التقدم والتاخر لها حكم الحصول بالنسبة الى الحاصل على كونها تقدم فما
كان من مادتها وصورتها فذاتي بالنسبة اليها وما كان منها نسبة لاجزاء
الزمان والمكان وما كان منها ايضا لغير اجزاء الظرفين لو سلمتها فكلها زائد
على الماهية تابع لها مترتب على وجودها او وجودها كان النسبة له وقوله
كما في معنى الاتصال فانه ثابت للمقدار التعليمي الخ المراد بالاتصال في المعنى
كون شيء واحد يقدر فيه اجزاء تشترك في الحدود المطلقة لا خصوص الاصطلاحي
الذي هو الجسم التعليمي وهو الشيء بلا مادة جوهرية لمعنى الاتصال بالمعنى اللغوي

اللغوي ثابت لنفسه بالذات وللمادة الجسم الطبيعي كذلك وبالمعنى الاصطلاحي
ثابت لنفسه بالذات وللمادة الجسم الطبيعي بالعرض والتبعية فيكون
اتصال افرادها على الاصطلاحي انما هو ظله واثره وذكر المصنف التعليمي
يدل على خصوص ارادة الاصطلاحي فيلزمه ان ما في الماهية من الوجود
كالاتصال الذي في المادة من اتصال التعليمي فيلزمه على هذا التمثيل
عدم اتحاد الوجود بحقيقته بالماهية واما المتحد بها خارجا هو ظله
فان سلم له الاتحاد وجب ان يكون المتحد هو عرض الماهية وان الماهية
عارضة على الوجود عند تحققها بعرضه لئلا يكون المعلول اقوى من
العلة ومستو عاليها فيلزم من كلا وجهيها قول الصوفية الذي نفاه بقيا
وان لم يسلم فالحق ان الماهية امر اعتباري لاحق فافهم وقوله ولا المعلومية
الكلام فيه كالكلام في الموجودية والمراد ان كون الصورة العلمية
معلومة بنفسها هو كونها واعلم ان الناس اختلفوا في العلم هل هو
نفس المعلوم ام غير المعلوم ام بعض منه هو المعلوم وبعض غيره
فقال بعض اهل الاشراق ان العلم نفس المعلوم مطلقا اي في الواجب والحادث
وفي الغيب والشهادة وقال المتكلمون وبعض من غيرهم ان العلم غير
المعلوم مطلقا خرج منه ما ثبت بالدليل القطعي في علم الله تعالى بذاته
لعينية الصفات وبقي الباقي على عموم اصل المغايرة وقال جماعة من
المشائين وغيرهم بان العلم في الغيب كالصور الذهنية والمعاني العقلية
عين المعلوم وان الاثر المتصل وفي الشهادة غير المعلوم فالعلم بالصورة
بالذات للعينية وبذي الصورة بالعرض لشهادة الوجدان ان صورة
العلم بزيد غير زيد والحق الذي يشهد له العيان والبرهان ويجري عليه احكام
الايمان هو الاول وقد ذكرنا عليه شواهد قطعية في شرح رسالة الملا محسن
الذي صنفها لولده علم الهدى في كيفية علم الله تعالى وان اتى فيها بعد
ما يقتضي ذلك ذكرنا شيئا من ذلك ان شاء الله تعالى وظاهر كلام المصنف
الميل الى الثالث فان قوله كالمعلومية للصور العلمية بالذات ولامر

الخارجي بالعرض فان قوله بالذات ان معلوميتها عين علميتها بالكراة اذا تصورت زيدا فان هذه الصورة هي العلم به ولا ريب انها معلومة لك والا فعلمها بصورة اخرى والا لزم التسلسل فتعلمها بنفسها وكون زيد معلوما لك بالعرض يعني ان معلومية الصورة حاصلة لك بالذات لان الصورة ثابتة في ذهنك ومعلومية زيد حاصلة لك بالعرض اي بواسطة الحاصلة وهو الصورة بذاتها واما معلومية زيد فبتبع معلومية الصورة لا انها هي الملحوظة فمعلومية زيد ما حصلت ولا لاحظت اذا غاب عنك بقي عنك ما انتزعته مرآة حسا لك من مثال زيد ومدة غيبته عنك فانت لا تعلم شيئا من احواله هل هو ماش ام قاعد ام حي ام ميت ولو كان ما عندك هو الصورة المتصلة به لكان كل ما تغير شيء من احواله في غيبته تغيرت الصورة التي عندك لان العلم مطابق للمعلوم ومقترن به فلما لم تتغير الصورة التي عندك دل على الغالبية على زيد وانما هي علم بحالة صورته عند رؤيته قبل غيبته وهي صورة منفصلة عنه قائمة بذهنك قيام عروض محفوظة بواسطة مثاله الذي كتبه الملكان الحافظان في لوح غيب مكان الرؤية ووقتها فالمثال قائم هناك الى يوم القيمة وهو الشخص الذي تنطبع صورته في مرآة خيالك فقول المصنف وللامر الخارجي مبني على مذاق العوام لان المعلوم الخارجي هنا هو المثال المذكور القائم بتلك الهيئة في غيب ذلك المكان وذلك الزمان ولو علم كما وصفت لك لما قال خارجي بل كان يقول هو ذهني وهو عندنا ليس بذهني بل هو خارجي واعلى الذهني ما في ذهنك من شبحه وصورته واما ذلك المثال ان كان خيرا فهو مكتوب او منقوش في نفس فلك البروج كلا ان كتاب الابرار لفي عليين وما ادريك ما عليون كتاب مرقوم يشهده المقربون وان كان شرا فهو مكتوب اي منقوش في الصخرة التي تحت الارض السابعة وهي نفس الجبال او ل وهي سجين كلا ان كتاب الفجار لفي سجين وما ادريك ما سجين كتاب

ح ما بالذات ... ولعلّ ... الصورة ... الصورة ... منها ...

كتاب مرقوم فاذا قابلت لمرآة نفسك وهي الخيال ذلك الكتاب من احد الكتابين بواسطة رؤيتك لمثال هو انتقش شبح ذلك المثال المنفصل من ذات زيد القائم بذلك العنين والمنطبع فيك منفصل منه ايضا فالخارجي الذي يعني هو زيد وهو ليس معلوما بالذات ولا بالعرض لان المعلوم بالذات هو الصورة التي في ذهنك والمعلوم بالعرض هو مثال زيد الذي هو حالة وقت الرؤية والحضور وهو القائم الذي نقشه الملكان الحافظان في غيب مكان الرؤية ووقتها سوال اليكون كل وجود واجبا بالذات اذ لا معنى لواجب الوجود الا ما يكون وجوده ضروريا وثبوت الشيء لنفسه ضروري وثبوت الشيء لنفسه ضروري الجواب هذا مندفع بغلط السور التقدم والتأخر والتمام والنقص والغنى والحاجة وهذا المورد لم يفرق بين الضرورية الذاتية والضرورية الازلية فواجب الوجود يكون معناه ما على الكل غير معلول لشيء وتاما لا الشد منه في قوة الوجود ولا نقصان فيه بوجه من الوجوه وغنيا لا يحتاج الى شيء من الموجودات اقول المصنف لما قرر ان الوجود موجود بنفسه وهو قول وكونه موجودا بنفسه كونه وجودا استشعر اعتراضا متفرعا على قول الحكمة سوالا ليرفع الجواب عنه جميع الاحتمالات ويحتمل انه اعتراض منهم وعلى كل حال فهو اعتراض ضعيف لانهم يقررون ان المعلول اذا كانت علته وجوده تامة يجب وجوده عند وجود العلة التامة ومثل هذا لا يكون واجبا لوجوده لذاته الا اذا كانت علة وجوده هي ذاته والوجود الحادث لا يدعي احد ان علة ايجاده نفسه وانما الاحتمال في ان وجود وجود الوجود هل هو بنفسه بمعنى انه لا يحتاج في وجوده الى وجود اخر ام هو مساو لغيره وهذا الوجود وظاهره ان الاعتراض من انه يعني بالاعتبار لم يفرق الى ان الضرورية الذاتية وهي القضية التي حكم فيها بامتناع انفكاك المحمول عن ذات الموضوع ما دام ذات الموضوع موجودة والضرورية الازلية هي القضية حكم فيها بامتناع انفكاك المحمول عن

ذات الموضوع مطلقا اي مع قطع النظر عن جميع ما سوى الذات وعن
التقييد بما دام الذات وعن الاشتراط بما دام الوصف فالازلية اخص
من الذاتية لان كل مادة تثبت فيها الازلية تثبت فيها الذاتية لا
العكس وانما اجاب بالفرق بين الضرورتين حيث استدلوا عليه بقولهم
ان الوجود موجود بذاته فيكون واجب الوجود وهو انما عنى بقوله بذاته
بنفس الوجود وغيره فاقتصر على ظاهر القول لانه لو عارض بما اراد امكن ان
يردوا عليه بما سيأتي من كلامه من اتحاد العاقل بالمعقول والحس
بالمحسوس فانه لغيره ما يلزمه منها بما اعترفوا به عليه من وجوب الوجود
فان ما كان وجوده بنفسه فالوجود له ضروري ذاتي فاجاب بالفرق
بين الضرورتين بان الذاتي هو ما امتنع الانفكاك عن ذاته ما
دامت موجودة وصار للذاتي المعنى المقيد وجوده منسوبا الى نفسه
بالعلة الخارجة فقد انتفى وجوب وجوده وذاتيته الى العلة الخارجة
وتاثيرها فيه مشروط بثبوته بخلاف الضرورة الذاتية الازلية فان امتناع
الانفكاك ليس مقيدا ولا مشروطا لانه ليس من الغير ليتوقف التاثير
على حصول القابل بداءة ودواما فلذا قال فواجب الوجود يكون مقدما
على الكل غير معلول لشيء وتماما ان اشد منه الخ الا انه يرد على قولهم
وقوله محذور وهو ان القوم اطلقوا الوجوب وجعلوه مشتركا
معنويا كما جعلوا الوجود كذلك فلذا توجهت عليهم الاشكالات و
اعترضتهم الشبهات فاحتاجوا الى التكلفات البعيدة مما يرد عليهم
ومن كان عارفا بما هنا يرى انهم لا يتخلصون من شبهة الا بما هو اسوأ حالا
منها واقوى اشكالا والجواب الحق منع اصل الاشتراك بين الواجب و
الحادث في كل شيء لا باللفظ ولا بالمعنى والمصنف حيث انه قائل
بالاشتراك المعنوي وردت عليه الاشكالات اشد من اصحاب الاشتراك
اللفظي فيتكلف الاجوبة الغير السديدة وقد يلتزم بالاقوال والاعتقادات
البعيدة المهلكة ولهذا التزم بالاشتراك المعنوي في الضرورة وفي

جهة الوجوب وفي الذاتية فاحتاج في تمييز المعبود عن العابد لهذه الثلاثة
الامور فقال المعبود سابق لكل شيء والعابد مسبوق معلول للسابق
والمعبود تام مطلق لا اشد منه في التمام ولا يجوز عليه النقص بكل
اعتبار والعابد ناقص لان فوقه تام لا يتناهى والمعبود غني مطلق لا
يحتاج الى شيء ولا يتعلق بشيء والعابد بخلافه وفي بنائه هذا هدم البناء
لا يمكن على قوله والتزامه والوجه وذلك لانه قد جعل للمعبود والعابد
صفات اشتركا فيها لذاتيهما ولا بد ان تكون تلك الصفات وجودية
ذاتية وهذه الاشياء الثلاثة التي تميز بينهما بها ان كانت ثابتة وجودية
ذاتية تركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز والمركب حادث محتاج
لمحدثه وان لم تكن وجودية اذ كانت وليست ذاتية بطل التمييز وبقي
الاشتراك المذهب عند اهل الاعتبار وان صح على راي اهل الاعتبار
لم يصح عند المصنف وان كانت عرضية كانت خارجة عن ذاتيهما فيلزم
ان يكون المميز عارضا وفيه محذوران احدهما ان يكون الاشتراك سابقا
فلا يعتبر العارض في التمييز الا اذا كان مقوما فيلزم من هذا الاحتياج الى الافتراق
والاتحاد مع التغاير وفيه مع ثبوت الحيثية اختلاف احوال الواجب
ومختلف الاحوال حادث وثانيهما ان يكون القديم محلا للعوارض والعوارض
وذلك حادث يلزم منه الحدوث **قال** اذ وجوده واجب بالضرورة
الازلية من غير تقييده بما دام الذات ولا اشتراطه بما دام الوصف
والوجودات الامكانية مفتقرات الذات متعلقات الهويات اذا
قطع النظر عن جاعلها فهي بذلك الاعتبار باطلة مستحيلة اذ الفعل يتقوم
بالفاعل كما ان ماهية النوع المركب تتقوم بفصله فمعنى كون الوجود
واجبا ان ذاته بذاته موجود من غير حاجة الى جاعل يجعله ولا قابل يقبله
ومعنى كون الوجود موجودا انه اذا حصل بذاته او بفعله بفعله لم يفتقر
في كونه متحققا الى وجود اخر يحصل له بخلاف غير الوجود لافتقاره في كونه
موجودا الى اعتبار الوجود **اقول** يريد ان واجب الوجود وان اشترك

يعني حادث في حكم الضرورية الذاتية لكن الواجب تكون ضرورية الذاتية ازلية
سد بقائها على كل ما سواها في القيود والشرط لاحقة بالممكنات لان
وجوب الوجود الازلي سابق على ما سواه مستغن عن الافتقار والتعلق
والانتساب الى غيره في كل احواله بخلاف الممكنات فانها مفتقرات
الذات متعلقات الهويات يعني انها تفتقر في ذاتها الى جاعل
لا تحقق لهويتها الا بتعلقها بجاعلها فلو نظر الى ذواتها وهوياتها
من حيث هي وجدت باطلة مستحيلة اذ لا تعقل لها ذوات وهوية
الا منتسبة الى الجاعل اذ الفعل في حد ذاته يتقوم بفاعله لا
بنفسه كما ان النوع في ماهيته انما يتقوم بفصله ثم فرع على ما قرره
ان معنى كون الوجود واجبا اذا اطلقناه على الحق تعالى ان ذاته بذاته
موجود من غير حاجة الى جعل والى جاعل لجعله لاستحالة كونه مسبوقا
بشيء سواه ليكون حصول مقبوليته من السوى السابق ولا احتياج ايضا
الى قابل المقبولية لا من جهة انفعال لانه معلل بسبق الصنع والفعل
ثم عطف على ما فرع على ما قرره ما سبق فقال ومعنى كون الوجود موجودا
انه اذا حصل بذاته او بفاعل لا يحتاج في تحققه الى وجود اخر غير نفسه
كما هو شان غيره من الحوادث فانها تفتقر الى شيء غير ماهياتها وهو الوجود
ويرد على المصنف في كلامه هذا نظير ايرادات الاول على قوله ان الفعل
يتقوم بالفاعل فان المقام يقتضي ذكر المفعول لا الفاعل وانما الآيل بالفعل
لما يلزم من انه يرى ان المفعول يتحد بالفعل بل والفاعل وفيه ما سمعت
وستسمع انشاء الله من ف وهذا القول الذي ذكره على قوله كما ان ماهية الشيء
النوع المركب يتقوم بفصله وفيه ما تقدم وهو ان تشبيه افتقار هويات
الوجودات الامكانية واحتياجها الى جاعلها وتعلق حقايقها بحيث
لو قطع النظر عن جاعلها كانت بهذا الاعتبار باطلة مستحيلة بماهية
النوع المركب في تقومه بفصله يلزم منه مساواتها في التحقق بجاعلها و
عدم التحقق لعدم تعلقها بجاعلها لماهية النوع المركب بالنسبة الى فصلها

واني لذوات تلك الوجودات وهوياتها الذاتية انما فرع تحقق بدون
اعتبار تعلقها بجاعلها كما ان النوع في الحقيقة حصة من الجنس
والجنس لم يفتقر الى الفصل في تقومه من حيث هو هو بل باعتبار كما
تقدم قوله المنقول من الكتاب الكبير حيث قال ان افتقار الجنس
الى الفصل ليس في تقومه من حيث هو هو بل في ان يوجد ويحصل
بالفعل فان الفصل كالعلة المفيدة للجنس بل باعتبار بعض الحقايق
التفصيلية العقلية انتهى وبعده تفصيل في مقام منع ذلك
يلزم ان يكون الفصل مفيدا لمفردات الجنس فكان الفصل المقسم
مقوما هف انتهى وغير ذلك من كلامه مما هو صريح في ان الفصل
ليس مفيدا لذات الجنس وحصة النوع منه وليس هذا الحكم الحادث
بالنسبة الى جاعله الثالث على قوله ومعنى كون الوجود موجودا انه
اذا حصل بذاته او بفاعل بفعله الخ فان الظاهر من قوله بذاته او
بفاعل انه اراد به المطلق الصادق على القديم والحادث ويلزم
الاتحاد في الحقيقة او في الحكم او الصفة والاشتراك الا بالتمييز وذلك
يستلزم التركيب **قال** سوال اذا اخذ كون الوجود موجودا انه عبارة
عن نفس الوجود وكون غيره من الاشياء موجودا انه شيء له الوجود فلم يكن
حمل الوجود على الجميع بمعنى واحد وقد ثبت ان اطلاق الوجود على جميع الموجودات
بمعنى مشترك فلا بد من اخذ الوجود موجودا بالمعنى الذي اخذ في غيره
من الموجودات وهو انه شيء له الوجود فلم يكن الوجود موجودا الا مستلزما
التسلسل عند عود الكلام الى وجود الوجود **اقول** هذا الكلام وارد
على قوله قبل هذا ومعنى كون الوجود موجودا الخ فهذا السوال وارد عليه
فان قوله بعد هذا الخلاف غير الوجود صريح في ان الوجود عبارة عن نفس
الوجود الذي شيء هو الوجود وان غيره من الاشياء شيء ثبت له الوجود فيتغاير
والمصنف حاكم بان اطلاق الوجود على كل موجود بالاشتراك المعنوي
فيكون حقيقة واحدة بسيطة وبناء اعتقاده على هذا فيلزم من حكمه على غير

الوجود بانه شيء له الوجود وان جميع الاشياء من هذا الوجود وغيره من
الماهيات مشتركة في حمل الوجود عليها ان للوجود على فرض تحققه
وجودا فلم يكن الوجود متحققا والا لزم التسلسل والاشتراك اللفظ
وهو مما لا يتحول به في هذا السؤال لا يؤل الى معنى وتحقيق حقيق في باب
المناقضة والالزام بالتصديق فان المصنف اذا التزم بالاشتراك
المعنوي وانه حقيقة لكل شيء لم يخلصه من هذا الاعتراض ما الجأ اليه من
التجوز في معنى اللفظ المطلق وانه من جهة صدق المفهوم من اللفظ
وقد تقدمت الاشارة اذ صدق حكم الذهن بمطابقته لما في نفس
الامر فاذا حكم على الخارج بخارج حكمه على الانسان بانه حيوان في الخارج
كان صحيحا والا فلا فاذا حكم باشتراك الوجود معنى وانه متحد بالماهيات
خارجا كان قولنا الوجود موجود مساويا لقولنا زيد موجود في حمل حقيقة
الوجود وجوابه بنفي الاختلاف بحمل الوجود المشتق للاختلاف لان المشتق
عنده بالمحقق فاذا حكم بصحة الحملين على مذهب المحقق على الاشتراك المعنوي
كما هو المدعى بطل الحكم باتحاد المحمولين او اختلافهما على المشتق لعدم مطابقته
لما في نفس الامر لان المصدر ليس هو ما به التحقق عندنا اذ على الاشتراك
المعنوي لم يجوزناه منعنا حمل المصدر على ذات الحق تعالى وان جوزناه
في الحمل على عنوان معرفته **قال** جواب هذا الاختلاف بين موجودية
الاشياء وبين موجودية الوجود ليس يوجب الاختلاف في اطلاق مفهوم
الوجود المشتق بين الجميع لانه اما معنى بسيط كما مرت الاشارة اليه و
اما عبارة عما يثبت له الوجود بالمعنى الاعم سواء كان من ثبوت الشيء
لنفسه الذي مرجعه عدم انفكاكه عن نفسه او من باب ثبوت الغير له
كمفهوم الابيض والمضاف وغيرهما فان مفهوم الابيض ما له البياض سواء
كان عينه او غيره **اقول** قد اجاب عن قولهم بلزوم الاختلاف بين
الحملين بل والمحمولين بان كون الوجود في نفس الامر موجودا بمعنى انه
موجود بنفسه لا بوجود اخر وان غيره به موجود لا يلزم من ذلك منع اطلاق

اطلاق الوجود عليها لان المحمول اما نفس المعنى البسيط المعبر عنه بلفظ
الحصول والثبوت واما في الوجود بالمعنى الاعم اشتمل بمعنى ما
يثبت له الوجود سواء كان ثبوته بنفسه او بالضرورة لعدم انفكاك
الشيء عن نفسه ام من غيره وهو بكل من هذين المعنيين يجوز ان يؤخذ
منعه للملازمة المناقض بها لاطلاقه على الجميع على السواء **واعلم** ان
عبارة المصنف بحسب ظاهرها غير متسقة في هذا الجواب في
تفصيله لنفي الاختلاف في اطلاق مفهوم الوجود المشتق في حمله على
الوجود وغيره في قوله لانه اما معنى بسيط كما مرت الاشارة اليه واما عبارة
عما يثبت له الوجود ذكر الوجود المحمول على قسمين فقال ان المحمول اما معنى
بسيط ويريد بالمعبر عنه بلفظ واما عبارة عما يثبت له الوجود وهذا القسم
بيان للموضوع وهو يريد تقسيم المحمول ويمكن تصحيحها بان يقال لعله
اراد بقوله واما عبارة عما يثبت له الوجود ان المحمول يراد منه اما المعنى
البسيط واما ثبوته لما يثبت له الوجود بالمعنى الاعم اي ثبوته للشيء اعم من
ان يكون هو نفس ما يثبت له ام من غيره فيكون التعين والشمول اما من
ذات المحمول كالمعنى الاول البسيط واما من جهة حمله وتعلقه اي كون حمله و
تعلقه مطلقا بمعنى غير مقيد بالمغايرة وعدمها واما هو مطلق الثبوت
وح تتسق عبارته ظاهرا وباطنا بمثل هذا التوجيه والتقدير **واعلم**
ان من القائلين بالاشتراك المعنوي بين الواجب والممكن من وجوده ماهيته
بعقل مطلق يجعلون هذا الشامل بالنسبة الى الوجود الحق انما كان
صادقا على وجود الحق الخاص تعالى صدق العارض على معروضه وكذلك
صدقه على كل ما شمله فانه عارض عليها لان الوجود الحقيقي هو ذات
الشيء وذات الشيء لا تصدق على غيره فالشامل للقول بالاشتراك
المعنوي على الجميع هو المعنى البسيط المعبر عنه بالفارسية لست في المصنف
في الحاشية في اوائل هذا الكتاب قائل بهذا وان كان عينا يا ثم يجعل
الشامل هو الحقيقي المتحد في كل شيء بماهيته خارجا ولهذا تعارضه

في اكثر ادلته عليها فحقق هذا المراد وان كان اراد بالشيء المعنى الاول
كما اراده هنا في هذا البحث لان عباراته لا تكاد تخلص في خصوص مراد بل
تقطر في اغلبها المترددة بين المعنيين المرادين من الوجود المطلق لان
مثل ليس يوجب الاختلاف في اطلاق مفهوم الوجود والمشتق بين
الجميع لانه اما معنى بسيط كما مرت الاشارة اليه واما عبارة عما ثبت له
الوجود بالمعنى الاعم الخ صريح فظاهره انه اراد بهذا المطلق المعنى الاول
اي مطلق الحصول والثبوت الثابت للكل بالاشتراك المعنوي ومع هذا
كله فانا انما وصفناه بالمعنى الثاني اي اعني الحقيقة الذي هو الحصول والتحقق وهو
المتحد بالماهيات في الخارج لا هذا المعنى الاشتقاقي المصدري لان كلامه
في الحقيقة يدور على مفهوم اللفظ فيريد منه مرة المعنى الاول وتارة
المعنى الثاني لانه كما تقدم يصفه بانه هو بنفسه في الاعيان وغيره به وانه
غني عن غيره وانه اغنى الاشياء كونا وابعدها ادراكا وهذا المعنى المصدري
ليس يصدق عليه شيء من هذه الاوصاف لانه صفة ونسبة مسبوق
بالموصوف المنسوب اليه على ان هذا لا يوصف بالوجوب لذاته لانه
عين الذات الحق تعالى او لا يجوز ان يكون عارضا للوجوب الذي هو
ذاته المقدسة لان ذاته تعالى ليس محلا للغير وفي عين الواجب تعالى
ايضا كذلك فانه ليس هو بنفسه في الاعيان وليس غيره به وهو محتاج
الى ما يعرض له ويحمل عليه وهو اظهر الاشياء واقربها اكتناها وادراكا
ولهذا لما كان بعض منهم اطلقه على الواجب تعالى اعترض عليه بانه
ان كان هو ذاته تعالى لزم ان تكون ذاته معلومة مدركة لان هذا الوجود
معلوم مدرك اجاب بمعنى ما تقدم بان هذا ليس هو الوجود الحق وانما
هو صادق عليه تعالى صدق العارض على معروضه **والحاصل** الذي
ظهر مما ذكرنا ان السؤال باق لان جواب المصنف بالمفهوم للفظ
انت مثل والسؤال على المصداق الخارجي وهما متغايران نعم قد يراد
بهذا اللفظ المفسر بالكون في الاعيان وبالحصول والثبوت والتحقق

والتحقق ما هذه وهو ذات الكائن في الاعيان وذات الحاصل وذات
الثابت وذات المتحقق وهو الشيء وذلك هو المسؤول عنه والكلام
في الحقيقة انما هو فيه فاذا اريد منه ذات الحق تعالى لم يقع الا على عنوان
المعرفة وهو المخلوق الذي ليس كمثله شيء اذ به يعرف الله ولو كان له مثل
لعرف الله تعالى بذلك المثل فليس كمثله شيء وهو عبد الله وخلقه فتقه
ورتقه بيده لا اله الا هو العزيز الحكيم **قال** والمجاز في جزء معنى اللفظ
لا ينافي كون اطلاقه بحسب الحقيقة وكون الابيض مشتملا على امر زائد
على البياض انما لزم من خصوصية بعض الافراد لا من نفس المفهوم المشترك
نظير ذلك ما قال الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء ان واجب الوجود
قد يعقل نفس الواحد وقد يعقل من ذلك ان ماهيته ما انسان او جوهر اخر
هو واجب الوجود كما يعقل من الواحد انه ماء او انسان وهو واحد قال ففرق
اذا بين ماهية يعرض لها الواحد والموجود وبين الواحد والموجود من حيث
هو واحد وموجود **اقول** قوله والمجاز الخ جواب لسؤال مقدر تقديره
وهو ان ثبوت شيء لآخر معناه الحقيقي ان يكون شيء يثبت لغيره فاذا اخذ
من الوجود لغيره لم يبق شيء مثلا لاخذه لنفسه على الحقيقة لان المغايرة
ح اعتبارية فغايته ما يجوز فيه على جهة المجاز اذا اخذ بالمعنى العام فيكون
حمل موجود عليه مجازا لان طريق شمول الثبوت له مجازي فاجاب عن ذلك
بقوله والمجاز اي استعمال المجاز في جزء معنى اللفظ كما اذا كان معناه
ذا اجزاء فاستعمل في جزء من معنى اللفظ المجاز لا ينافي هذا التجوز في جزء
المعنى اطلاق ذلك اللفظ على جميع معناه بالحقيقة لعدم المانع منه
فان مفهوم الابيض شيء له البياض سواء كان ذلك الشيء نفس البياض
ام امر زائد عليه لان الزيادة العارضة لبعض افراد البياض انما هي من
اقتضاء بعض افراد البياض للزيادة لخصوصية كالتقوم بها فهذا الاقتضاء
ليس من جهة المفهوم لتساويه بالنسبة الى حقيقة البياض من حيث
هي هي نظرا لذلك الى اتحاد المفهوم وتعدد المصداق فيما استدل عليه وهو

معلوم بثبوت الوجود في الخارج ولتعدد مصداقه في ثبوته لنفسه او لغيره
وهذا المستدل به وهو مفهوم المباحث في الخارج بالنسبة الى افراده في ثبوته
في بعض الافراد لنفسه وفي بعضها لامر زائد اقتضته على ما ذكره ابن سينا
في الهيات الشفاء كما نقله المصنف في المتن وهو المذكور الذي مفاده
جواز اتحاد المفهوم وتعدد المصداق لان ما يطلق عليه لفظ واجب
الوجود من حيث مفهومه قد يراد به الواجب الحق تعالى ذكره وبه يراد اخر
واجب الوجود وذلك كلفظ الواحد فانه قد يطلق ويراد من الواحد انه
ما لا ثاني له مع انه واحد واعلم انه في هذا الجواب وفي كلام الرئيس
مجازفة حيث كان الجواب ونظيره مبنيا على جزء العلم العام وذلك لان
افراد المشترك المعنوي [illegible] وبه في معنى الحقيقة على نحو التواطؤ وانما التشكيك
العارض لبعض الافراد ليس من جهة نفس الحقيقة بل من جهة قابلية
تحقق الفرد في القرب والبعد [illegible] او ضعف [illegible] في
نفس الحقيقة لم يعرض لشيء منها المجاز من حيث تلك الحقيقة بل [illegible]
مجاز البعض منها فانما هو عارض لما [illegible] والجواب الحقيقي
ان يكون [illegible] من كون ثبوت الوجود لنفسه مجازا لان ثبوت
الشيء لنفسه اوفق من ثبوته لغيره في كل رتبة من مراتب الوجود او ثبوت
الوجود للماهية اعني ثبوت علة تحققها لها فرع لثبوته لنفسه وتحقق العلية
والمعلولية مع الاتحاد اقوى من تحققها مع المغايرة لان الاول اقتضاء
الشيء لنفسه لان ذلك شأن صقع الربوبية وما يقرب من تأثيرها من
الاثار لان كل اثر ثبت له صفة مؤثرة التي بها التأثير وما نظيره من
كلام صاحب الشفاء فليس منه شفاء الا انه لا يجري على طريقة اهل الحق عليهم السلام
او كلام الشفاء ينبني على جواز تصور الواجب والممتنع وهو باطل لان الممتنع
ليس شيئا فاذا تصور ممكنا لان هذه الصورة الذهنية اما ان يكون حقيقة
الممتنع ام ظله وعلى الاول يكون موجودا لا ممتنعا وكذا على الثاني لان
الصورة لا توجد قبل ذي الصورة فما تصور وهو ممكن كما قال تعالى او

تعالى او تخلقون افكا واما تصور الواجب فهو الثبوت الحادث واللازم
الممكن فليس للواجب المقدس سبحانه صورة ولا مفهوم غير ذاته واما يكون
اثر العنوان عنوان معرفته وهو مخلوق ولهذا قال بعض العارفين ان واجب
الوجود لذاته يستحيل ان يكون له ماهية وراء الوجود فلا يمكن ان يحصلها
الذهن اذ لا ماهية ولا وجود وهذا ظاهر قال جعفر بن محمد عليهما السلام كلما ميزتموه
بأوهامكم في ادق معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود عليكم الحديث فليس له تعالى
مفهوم او المفهوم للمدرك لما طابقه فكيف يمكن تحقق الكثرة في مفهوم
هذا اللفظ لان ما يصلح لغيره يمتنع عليه وما يصلح له يمتنع على غيره والا
لكان له ند وهذه تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا ومعقولية الماهية والوجود ان
من الواحد التعدد وما يصدق عليه الواجب واما الواجب فليس حقيقته
في الحق تعالى اشاركه فيها لكون صلوة الظهر واجبة وزيد الموجود واجب
الوجود لوجود علته وفرض وجود واجب اخر كما يعرض منه في باب التوحيد
فان هذا الوجوب للصلوة بثبوتها وعدم جواز تركها لما يترتب عليه من العقاب
مع امكانه وفي زيد هو امكان الكيف [illegible] تقسيمه والمفروض من معلوم الاتحق
في الاذهان [illegible] هو لفظ ليس له مسمى كما اشار اليه سبحانه بقوله قل سموهم
ام تنبئونه بما لا يعلم في الارض ام بظاهر من القول على ان قول المصنف
في جوابه غير مطابق للسؤال لان الظاهر اخص من الدليل لان السؤال انما
تضمن التكرار على الوجود البسيط الذي به التحقق على نفسه وعلى غيره والجواب
المطابق يمنع مغايرة المحمول فيها بان المحمول هو المدعى ثبوته والثابت
لنفسه هو الثابت لغيره لان تحقق نفسه به لا بغيره وتحقق الغير به لا بغيره واعتبار
المغايرة لاجل صحة الحمل الصناعي ظاهر معلوم لان المغايرة يجب اعتبار
عدمها في نفس الامر في صحة الحمل وانما تعتبر في صحة حمل اللفظ الذي هو دليل
المعنى وذلك لان جاهل الاتحاد في الموضوع والمحمول تعرض له المغايرة في
صورة الحمل اللفظي فيما تواهم اجابه فيهما المغايرة مقررة للاتحاد والواقع
عنده ويكفي فيما تواهمه كما لا الجواب بالمعنى المصدري الشامل لما هو مطابق

الواجب لذاته

لان المصدر لا يتحقق الا بعد تحقق كل منهما فاتصاف كل منهما به لذاته
فاتصاف الماهية بعد ثبوتها وتحققها بالوجوب المستقل عنه لهذا الوجود
المصدر ليس لذاتها الا من حيث ما به تحققها وكذلك اتصاف الوجود به فلا
يكون مطابقا للوجود المستقل عنه فضلا عن ان يكون هو اياه فتفهم هذا
الكلام لتعرف وجه المغالطة فانها من باب اخذ اللازم مكان الملزوم اى
ما من الشيء مكان ما به الشيء بواسطة الاشتراك في اللفظ عند الاطلاق
واكثر اجوبته من هذا النوع **قال** وقال ايضا في التعليقات اذا سئل
هل الوجود موجود فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقته انه موجود
فان الوجود هو الموجودية ولقد اعجبني كلام السيد شريف في حواشي المطالع
وهو ان مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم المشتق كالناطق والا لكان العرض
داخلا في الفصل ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة
الامكان الخاص ضرورية فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت
الشيء لنفسه ضروري فذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع اليه الضمير
فيها انتهى **اقول** هذا الكلام المذكور في التعليقات من نوع ما ذكرناه
كلام المصنف مقتبس منه ومن مثله وقول الشيخ ان حقيقة الوجود انه
موجود يظهر منه كانه لم يعرف اللغة فان حقيقة كل شيء ليست هي انه موجود
او مخلوق او حادث او ممكن وما اشبه ذلك فان هذه خارجة عن حقيقة
الشيء والا لاعتبر مفهوم في مفهوم المشتق وان اراد بالمشتق نوعا من
التفسير مع تقدير الصلة يعني حقيقته انه موجود بنفسه كان الكلام صحيحا
من جهة التعبير ولكن يحتاج الى تقدير مضاف هو مضاف اليه اي حقيقة تكون
الوجود انه موجود بنفسه فيكون بيانا لكيفية الحادثة واي المعنيين حق
نحن فيه ويدل على ارادة الاول **قوله** فان الوجود هو الموجودية واتى بهذا
المصنف استشهادا له واستدلالا به مع ان الموجودية عنده من المعقولات
الثانوية وكلام السيد شريف مبني في صورة اللفظ ولقد اعجبني الجواب
كيف فقيل منه ان مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم المشتق وقيل

وقبيل كلام الشيخ ان الوجود هو الموجودية وهو بعينه اعتبار مفهوم الشيء
كالوجود في مفهوم المشتق كالموجودية لان مفهوم الوجود عرض عام
على اصطلاحهم ومفهوم الموجودية التي هي اسم المفعول هو مفهوم المشتق
وهو مستلزم للفصل وان لم يكن فصلا حقيقيا من حيث كونه اسم
مفعول الا انه من حيث انه مشتق من الفصل الذاتي الذي هو موجود لكان
مطابقا له فيكون الموجود فصلا ذاتيا فاذا اعتبر مفهوم الوجود في مفهوم
موجود الذي هو الفصل كان مركبا من الخارج الذي هو العرض العام ومن
الذاتي الذي هو موجود للزوم الاتحاد في الحمل والمركب من الذاتي والخارج
خارج والفصل ذاتي لانه جزء ماهية النوع **فان قلت** انما عنوا
بالشيء لفظ الشيء كلام جوابه والشيخ والمصنف لم يذكر الشيء ولم يرداه
وانما ذكر ان الوجود هو الموجودية صفة فهو كقولك زيد هو القائم فاذا
اعتبرت مفهوم زيد في مفهوم القائم لزم دخول العرض العام الذي هو المنتزع
من ماهية زيد في مفهوم المشتق فانه صفة وقولك زيد القائم هو صفة و
زيد الشيء القائم وان اعتبرته باعتبار المصداق لزم ما ذكره على نمط ما
قلنا في مناط ذلك المحذور اعتبار معنى الموصوف في معنى الصفة كما اشار
اليه السيد شريف في قوله ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلبت
مادة الامكان ضرورية فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت
الشيء لنفسه ضروري الخ فعلى كلا الامرين اعتبار في الموجودية الوجود لانه هو مفاد
الحمل في الحقيقة واما صحة زيد القائم فلان المعتبر في القائم ما صدق
عليه ظهور زيد بالقيام وهو مشاهد لنا فات زيد ليس المحذور كما هو راي الاكثرين
الذين يعتبرون في القائم ما صدق عليه زيد فان المحذور وارد على قولهم
في هذا وفي امثاله مما لا يثبت به لهم قول صحيح لا في مسائل علومهم ولا في
امر توحيدهم وفي خلال هذا الشرح يظهر لك كثير من ذلك ومراد السيد شريف
ان مفهوم الشيء عرض عام فاذا اعتبر في مفهوم الناطق اسم الفاعل
الذي هو المشتق وهو الذي اشتق من الناطق الذي هو الفصل فهو ان

لكان جزءه باعتبار الذاتية والعرضية الا انه خاصة يصدق عليها كل ما يصدق
عليه الفصل فان اعتبر ذلك العرض العام اعني مفهوم الشيء في مفهوم ما
يطابق الفصل لكان الفصل مركبا من الداخل في الماهية والخارج عنها و
المركب منها خارج ويلزم ايضا على هذا انقلاب مادة الامكان الخاص
اعني سلب الضرورة من الطرفين ضرورية لان حمل العرض العام الخارج
عن الماهية اذا كان جزء الداخل الذي هو جزء الماهية حمل الشيء على نفسه
اعني ثبوت الشيء لنفسه وثبوت الشيء لنفسه ضروري لعدم انفكاكه عن
نفسه ولكان فيها اعتبار دخوله في الداخل مكتفيا بالامكان الخاص وانقلاب
الحقايق محال ان المصنف يريد انا لو اعتبرنا في المحمول الاتحاد للان اعتبار
المفهوم الموضوع في مفهوم المشتق ويلزم منه دخول العرض في المشتق ويكون
الفصل مركبا ويلزم ما قال السيد شريف بخلاف ما اذا اردنا بالمحمول المعنى
البسيط او مطلق الحمل بمعنى الاعم اي مطلق ثبوت الشيء من غير تقييد كونه
لنفسه او لغيره فيقال لم ان قولك الكلام الشيخ وهو مذكور في التعليقات
فان الوجود هو الموجودية يلزم منه دخول العرض العام في المشتق الذي يلزم منه
تركب الفصل كما ذكرنا سابقا مع عدم مطابقة الدليل للمدعى والجواب
للسؤال لان المدعى شيء ثم نفسه والدليل ثبوته بالبسيط او بالمعنى الاعم
ولم يرد بان الاعم هو الموضوع المتحقق في الخارج وانما يريد في الحقيقة هو
المعنى البسيط وذلك البسيط تارة تشمل الوجود بعمومه وتارة بعموم متعلقه
دار تبه طرد ولما ذكر السيد شريف ان اخذ مفهوم الشيء في مفهوم المشتق يلزم
منه المحذور المذكور يستشعر اعتراضا تقريره انه على ما قررت يلزم المحذور مع
انهم كثيرا ما يقولون مثل ذلك كما يقولون الضارب شيء ثبت له الضرب
ولا يلزم عندهم من ذلك شيء فاجاب بقوله فذكر الشيء في تفسير المشتقات
بيان لما رجع اليه الضمير الذي فيها يعني انهم هناك اعتبروا لبيان مرجع الضمير
المشتق والجواب على ما هو المعروف عنه انه صحيح واما في نفس فلا تتاقد به
لاجل ما ذكره وعدم لزوم محذور ما ذكره في هذا صحيح لكن فيه شيء يلزم الكلام

لا يخفى بالسيد شريف وانما ذكره لبيان سر من اسرار العربية لتوقف
عليه وهو انك اذا قلت زيد ضارب وفسرت مرجع الضمير بزيد كما في
قولهم ان زيدا ذات او شيء ثبت له الضرب فهو غلط لان ذات زيد لم تتصف
بصفة من صفات افعالها في الحقيقة لان صفات الافعال تستند الى الافعال
لا الى الذات لان الذات لم يصدر عنها الضرب وانما صدر عن فعلها و
هو شيء يعرضها احدثته الذات بنفسه لانه حركة الجارحة يحدث عن حركة
الجارحة [illegible] وذات زيد ليست حركة ولا تتحرك في افعالها ابدا لها
فقط وانما تتحرك بفعلها نعم الفعل قائم بزيد قيام صدور وهو ثابت
له في ملكه واستطاعته الخارجة عن ذاته لا في ذاته فمعنى انه ثبت له الضرب
انه ثبت له في ملكه فعود الضمير اليه مجاز والضارب اسم فاعل والفاعل هو
الفاعل للضرب وهو الظاهر به وهو صفة فعلية لذات زيد فالضارب
صنيع من الحركة الايجادية للضرب ومن الضرب الذي هو الاثر وفي الحقيقة
هو مثال زيد لا زيد تامل في قولك جاء زيد الضارب فان زيدا مرفوع فاعل
جاء والضارب مرفوع بالتبعية وكم استحقاقه من المحل حيث قلت مرفوع
بالتبعية فهو مرفوع لانه ظل وشعاع فاستحقاقه من الفاعلية واحد من
سبعين ووجه كذلك وهذا تنبيه والا فانه يحتاج الى تقديم مقدمات
وقولنا سابقا ان كلام السيد شريف يبعد في صورة اللفظ فيه تنبيه على
على ما يرد على كلام ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلبت
مادة الامكان الى فيه ان قولك كل انسان ضاحك لا يكون ضاحك
بعض الانسان ليلزم منه المحذور واذ الانسان ما ثبت له الضحك
وما يثبت للشيء قد يكون لاحقا بذاته وقد يكون لاحقا بفعله او
صفته مثل الانسان ناطق وزيد ضارب وعمرو مالك وقيل في تصحيح
معنى عدم اخذ مفهوم الشيء في مفهوم المشتق انه يلزم التكرار في الماهية
الموصوفة وهو مفهوم الاشتقاق يعني لو انك اخذت مفهوم الشيء
في مفهوم المشتق وقلت في جاء زيد الضارب معناه جاء زيد الشيء

الضارب والضارب صفة لزيد كان المعنى جاء زيد زيد الضارب
لان زيدا هو الشيء المؤلف الضارب فيلزم التكرر في الماهية الموصوفة
والحق انه لا يلزم الانقلاب المذكور لان المشتق غير الفصل و
تركب المميز من الخاصة والعرض العام بالنسبة الى المفهوم يكون
ربما مفيدا للتميز بالخارج وكلاهما خارج فهو كقولك الانسان ضاحك
ماشي لا يلزم منه الانقلاب المذكور لان المشتق غير الفصل ولو
اريد من المشتق الفصل لدلالته عليه انقلع عنه ما اعتبر في المشتق
للعدول عنه حين الارادة وتقرر حكم الفصل ولو لوحظ في مفهوم
الشيء معناه الخارجي لكان اذا اعتبر في المشتق جاء فيه ما قلنا في
معود ضميره فيبطل الحمل لان معنى الشيء هو الذات ومعود ضمير المشتق
هو مثله لما ذكرنا واذا اعتبر في الفصل كان قولك الانسان الشيء
الناطق اخذا من الجنس البعيد او يكون بدلا لفائدة الابهام او
التوضيح فلا يلزم تكرار الماهية وان جاز تكررها بقصد خاص لذلك
لعدم الفائدة **قال** وهو قريب مما ذكره بعض المتاخرين في
حاشية القديم لاثبات العرض والنوع فيعلم ان مصداق المشتق
وما يطابقه امر بسيط ليس يجب فيه التركيب بين الموصوف و
الصفة ولا الشيء معتبر في الصفة لا عاما ولا خاصا **اقول** هو
المحقق الدواني قال في الحاشية القديمة لا يدخل في مفهوم المشتق
الموصوف لا عاما ولا خاصا لانه لو دخل في مفهوم الابيض مثلا
الشيء لكان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشيء الابيض
ولو دخل فيه الثوب بخصوصه كان الثوب الثوب الابيض و
كلاهما معلوم الانتفاء انتهى واورد على هذا معاصره السيد بانه لو
دخل فيه الشيء او الثوب لم يكن معناه ما ذكره بل يكون معناه
على الاول الثوب الشيء له البياض وعلى الثاني الثوب الثوب
له البياض انتهى وقال الباغنوي في حاشيته على الحاشية القديمة في توجيه

في توجيه كلام الدواني بهذه العبارة المراد بالابيض ههنا هو النعت
وحده وهو الذي عبر عنه بالفارسية سفيد وحاصل غرضه انا نعلم
بالبديهة انه ليس في توصيف الثوب بالابيض تكرير الموصوف
اصلا لا بطريق العموم ولا بطريق الخصوص مع انه لو كان الموصوف
داخلا في مفهومه لزم التكرار **واقول** مراد المحقق الدواني ما
وجهه الباغنوي يعني ان الابيض صفة للثوب لا يلاحظ جهة الموصوف
بعموم فيقدر له الشيء ولا بخصوص فيقدر له الثوب لان الابيض
صفة محضة تحمل على جهتها من الموصوف فلا يكون تلك الجهة محمولة
على نفسها مع الصفة لا بخصوص ولا بعموم وان اخذت بنا بعد
الحمل اتحادا ركنيا لكون الصفة ركنا لتلك الجهة من الموصوف
والمعقول ان الصفة وجهتها محمولان بعد الحمل الصفة على الجهة
مثاله الابيض في قولك الثوب الابيض فانه مركب من البياض الذي
هو ركن الابيض ومن جهة الموصوف براعي الثوب وهو مثاله وجوهره
لحمل البياض على المثال وحمل المركب على الثوب فمعنى العبارة الظاهرة
ليس في الابيض شيء من ذات الثوب وانما المعتبر في الابيض من جهة
الاتصاف بالابيض وتلك الجهة قائم بها البياض كما قلنا في القائم
صفة لزيد انه ليس يعتبر فيه شيء من ذات زيد لا بخصوص كما توهموا في
قولهم الثوب الثوب الابيض ولا بعموم مثل الثوب الشيء الابيض
وانما فيه ظهور زيد بالقيام وهو الحركة وحدثها المحمول عليها الذي
هو ركنها وهو القيام ومجموعها القائم محمول على تلك الجهة التي هي جهة
اتصافه به وهي ظهوره بالقيام وهو الصورة والمثال المعبر عنه بالهيكل
والقائم اسم فعل كل اعتبار لا تتصور ذات الموصوف في المشتق
لا في ذاته ولا في مفهومه فاذا قصد ذلك على جهة العموم وقيل الثوب
الشيء الابيض او الخصوص وقيل الثوب الثوب الحقو الابيض لم
تتكرر ماهية الموصوف لذاته وانما يظهر صورة عموم ظهوره على الاول

وصورة حصوصه على الثاني واما توجيه السيد على فرض وحمل الشيء او
الثوب بان معناه على الاول الثوب الشيء له البياض وعلى الثاني الثوب
الثوب له البياض فيتبع كلامه السابق وما يقال على الكلامين واحد صح
وقول المصنف لاتحاد العرض والعرض يشير به الى ان كلام الدواني مبني
على اعتبار الاتفاق بينهما في الاتحاد والعرض اي الابيض اذا اخذ بشرط
لا المقابل للمجرد بالعرض كالابيض اذا اخذ لذاته اي لا بشرط شيء وان
اختلفا في اللازم على فرض دخول الموصوف في الصفة فان السيد جعل
اللازم من ذلك الانقلاب المذكور سابقا واليه يميل المصنف
فيما مر من قوله الذي مرجعه عدم انفكاك الشيء عن نفسه والدواني جعل
اللازم تكرار الماهية في قولك لان معنى قولك الثوب الابيض الثوب
الشيء الابيض لو كان الداخل الشيء ولو كان الثوب كان الثوب الثوب
الابيض ولاجل موافقته في اللازم والملزوم للسيد قال ولقد اعجبني
كلام السيد ولموافقته للمحقق الدواني في الملزوم ومخالفته في اللازم
قال وقريب مما ذكره الخ ووجه دليله من كلامهما ان البياض المحمول على
الابيض ليس هو المعنى المصدري لانه عنده من الامور الاعتبارية التي
لا تحقق لها في الخارج والابيض متحقق اللون خارجا بل المحمول عليه
معنى خارجي بسيط وهو المعبر عنه بالفارسية بسفيد فيكون المحمول عنده
على الوجود والماهية ليس هو المعنى المصدري المعبر عنه بالفارسية بهستي
بل المعنى البسيط الخارجي المعبر عنه بالفارسية بهست وقد تقدم الكلام
على جعل المحمول المعنى البسيط وحمل هذا وامثاله محل في الاستدلال على الاتحاد
ولا ينفعه الاشتهار وكلام السيد شريف الا ان يقول بجواز اخذ مفهوم
الموصوف في مفهوم الصفة لذاتها لان المحمول لا محالة يتحد بعد الحمل مع
الموضوع اما في الذات او في جهة الاتصاف فان جعل المحمول هو المراد
بهست اي المعنى البسيط كان هو الصفة والمتنازع فيه هو الموصوف
ولا بد من الاتحاد بعد الحمل فان كان المحمول صفة لم يحمل على ذات الموصوف

الموصوف لما حققناه مرارا العدم اتحاد الصفة بذات الموصوف وان
هو الذات صح عندنا الا انه عنده يلزم عليه التسلسل ومع هذا فلا يقال
انه المعنى البسيط المعبر عنه بهست لان هذا صفة لما به التحقق وما به التحقق
وهو المتنازع فيه لا صفة اللاحقة للمتحقق سواء كان بنفسه ام بغيره
وقد تقدم هذا المعنى متكررا **قال** سؤال ان كان الوجود في الاعيان
صفة موجودة للماهية فهي قابلة له والقابل لوجوده قبل وجود المقبول
فتقدم الوجود على الوجود **اقول** هذا السؤال ليس بصحيح في نفس الامر
وان كان على طريقتهم معتبر ولهذا اعتبره المصنف واستشعر به وتكلف
للجواب عنه اما قولنا انه ليس بصحيح فلان المصنف لا يدعي كونه صفة
في الخارج لان هذا رأي المتكلمين والمشائين لان الشيء عندهم هو الماهية
والوجود عارض عليها عكس قول اهل التصوف ان الشيء عندهم هو الوجود هو
والماهية عارضة عليه واما المصنف فمذهبه كما مر مرارا الاتحاد الوجود
بالماهية في الخارج وانما يفرض عروضه لها في الذهن ولكن لما كان متصفا
منافيا لقوله وجب عليه الجواب عنه واما على ما عندنا فالوجود
المفعول والماهية هي القابل بل هذا بالنسبة الى اصل التكوين لان الوجود
عندنا هو الماهية المادة المطلقة والماهية لها اعتباران الماهية
الاولى نريد بها انفعال المادة لفعل الله سبحانه فهو القابل والقابل
قابل بانفعاله وانفعاله هو الماهية الاولى وهي كالصورة النوعية
فالمادة هو الوجود الموصوف والصورة والانفعال والماهية الاولى
هي الوجود الصفة لان الوجود خلق بنفسه لا بوجود آخر كما تقول المادة
خلقت بنفسها لا من مادة اخرى او بمادة اخرى والصورة والانفعال
والماهية الاولى خلقت من نفس المادة من حيث هي لا من حيث
فاعلها ولا من حيث فعله والاعتبار الثاني ان الموجود من حيث
كونه نور الله سبحانه واثر له وصنعه هو وجود ومن حيث كونه هو هو
ماهية وعلى كل فرض وكل قول فالقابل والمقبول يجب كونهما في

الاعيان وحدة على جهة المساواة وقت لا يتقدم احدهما على الاخر كالكسر
والانكسار وذلك لانه تعالى لم يكن معه غيره فاحدث فعله بنفسه اي
بنفس الفعل ثم خلق المادة بفعله لا بشيء فخلقت بخلقت
فالخلق هو الانفعال فيتحقق كان المفعول لانه اثره وبالخلق كان
القابل لانه اثره وقد تقدم في كلامنا هذا مكررا وسنذكره ان شاء الله
تعالى فيما بعد ليتحقق في اذهان المؤمنين الطالبين للحق واليقين
وعقيدتها اذن واحدة فعلى ما ذكرنا لا يتقدم الوجود على نفسه ولا على الماهية
الا بالذات كتقدم الكسر على الانكسار ثم انا نعارض السائلين بقولهم
بالوجود الاعتباري لهذا الكلام لانهم لا يقولون بتقدم الماهية عليه
بل يقولون باعتبار موجوديتها وحدث ونقول الماهية هي القابل
والاعتباري هو المفعول فيلزمهم ان يكون الماهية موجودة قبل اعتبار
موجوديتها فتكون موجودة قبل كونها موجودة فجوابهم لنا هو جوابنا
لهم **قال** كون الوجود متحققا في الاعيان حيث لم ماهية لا يقتضي
قابلية الماهية له اذ النسبة بينهما الاتحادية لا ارتباطية واتصاف الماهية
بالوجود انما يكون في ظرف التحليل اذ الوجود من العوارض التحليلية
للماهية كما سبق وسيجيء زيادة ايضاح **اقول** قد ذكرنا ان السؤال
المتقدم غير وارد على المصنف وهو وان كان واردا على بعض المشائين
القائلين بان الوجود صفة خارجية متحققة الا انها منضمة الى الماهية
لان الصفة لا تقوم بنفسها فلذا كالبياض العارض للجسم واكثرهم القائلين
قائلون بالاعتباري والسؤال وارد على البعض وجواب المصنف ليس
لوروده عليه بل لبيان عدم الورود فقال كون الوجود متحققا في الاعيان
حيث لم ماهية وهو سائر الممكنات احترازا عن الواجب تعالى لان وجوده
لا يزيد على ماهيته لا خارجا ولا ذهنا بخلاف الممكنات عند المصنف
فان وجودها تزيد على ماهياتها ذهنا وتعرض لها فكونه كذلك لا يقتضي
قابلية الماهية له المستلزم للتقدم اذ نسبة قابليتها له لو صحت نسبة ارتباطية

ارتباطية وليس كذلك اذ نسبة قبولها له نسبة اتحادية وشأن النسبة
الاتحادية ومقتضاها عدم التقدم والتأخر لان هذا مقتضى المغايرة
ثم استشعر اعتراضا وهو انك قائل بعروضه لها في الذهن وهو مناف
لدعوى الاتحاد فاجاب بان اتصاف الماهية بالوجود المقتضي للمغايرة
انما يكون في ظرف التحليل لمكان التحليل والتفكيك العقلي في
الذهن وذلك على نمط المفاهيم لا بشرط شيء حينئذ يكون عارضا لها عند
التحليل لانه من العوارض التحليلية لها **قال** سؤال ان كان الوجود موجودا
فاما ان يتقدم على الماهية او يتأخر او يكون معها فعلى الاول يلزم حصوله
مستقلا دون الماهية فيلزم تقدم الصفة على الموصوف وتحققه بدونها و
على الثاني يلزم ان يكون الماهية موجودة قبله ويلزم التسلسل وعلى الثالث
يلزم ان تكون الماهية موجودة معه لا به فلها وجود اخر فيلزم ما مر فبطلان
التوالي باسرها مستلزم لبطلان المقدم **اقول** هذا السؤال انما يصح
على طريقتهم من حصر التأثير والتأثر في حالة التأخر فاذا فرض كون الوجود
متقدما على الماهية يلزم حصوله قبلها مستقلا وعندنا ان يكون متقدما
بالذات ويتوقف على الماهية في الظهور كالكسر والانكسار بل ليس غيره ولو
سلمنا قولهم على هذا الفرض بحيث يلزم منه تقدم الصفة على موصوفها
الممنوع منه قلنا انما يلزم الممنوع منه على فرض التقدم لو قلنا بانه صفة
للماهية كما توهموه وليس ما به التحقق هو الصفة بل هو في الحقيقة هو
الموصوف لان الماهية قابليته او هويته من حيث نفسه والوجود والهوية من
فعل الله تعالى فهما بالاعتبار من فعل الله سابق بالذات على ما بالاعتبار من
نفس المصنوع اذ لا ذكر له قبل ذكره من فعل الله كالكسر وبعد تحققه بالانكسار
كان مذكورا من حيث هو واما الوجود الواقع صفة فليس هو ما به التحقق
الذي هو محل النزاع وانما هو التابع اللاحق للشيء بعد اعتبار ثبوته كالثبوت
والحصول اللاحقين للثابت والحاصل ولو سكتنا عن هذا قلنا هذا ايضا
وارد عليكم لانكم تجعلون الاعتباري متقدما على الماهية وهو صفة فجوابكم

لنا جوابنا لكم لانكم اذا قلتم باعتبار موجودية زيد كان موجودا فلا بد من تقدم
الاعتبار فمنا على الموجود والا كان تحصيلا للحاصل وبعد ذلك فلا تجوز
كونه مستقلا وان كان هو الموصوف لما ذكرنا من امتناع وقوع حادث
مستقل بنفسه عقلا ونقلا اما العقل فلان كل مخلوق لابد وان يكون له
اعتبار من ربه واعتبار من نفسه فاما من ربه ان ما فعل ربه فقد نفعله وجوده و
ما من نفسه فهو ماهيته وهما مثلا زمان كالكسر المتوقف على الانكسار في
الظهور وكالانكسار المتوقف على الكسر في التحقق واما النقل فهو قول الرضا
عليه السلم ان الله سبحانه لم يخلق شيئا فردا قائما بنفسه دون غيره للذي اراد من
الدلالة على نفسه واثبات وجوده وعلى فرض انه خرا ايضا لا يلزم التسلسل
او الدور لا عندنا لان الماهية اذا فرضت موجودة فقبلها انما يتوجه
السؤال على فرض انها لا توجد بنفسها ولا بالوجود المتنازع فيه اذ لو فرض
انها موجودة بنفسها كقول اهل الاشتباه لم تحتج الى فرض وجود غيرها
لامتناع تحصيل الحاصل ولو فرض انها موجودة بوجود آخر فكذلك لم تحتج
الى فرض وجود غيره فاذا انما يتوجه السؤال على فرض انها لا توجد الا بهذا
الوجود وعلى هذا يبطل الغرض لانه يكون بمعنى انها لو فرضت انها موجودة
بهذا الوجود قبل ان توجد به وذلك لعلة وجودها بنفسها او بغير هذا الوجود و
او به فيبطل الغرض على الاحوال الثلاثة وعلى فرضهم وسكوتنا فالوجود المفروض
سابقا عليها ان كان هو المسبوق لوجوده عند المصنف بنفسه فلا يلزم
الدور وكذا ان كان وجودا به غيره يتحقق غيره لاشتراكهما في العلة وكذا ان
فرض كونه ماهيته سبق به فلا يتحقق فرض التسلسل ولو بنى على ان الوجود وجد
بوجود آخر لانه المفهوم من كونه موجودا ليتوجه التسلسل او الدور فقلنا ان هذا
وارد على وجودكم الاعتباري فانه يعتبر باعتبار ويعتبر الاعتبار بالاعتبار
فيلزم الدور او التسلسل وجوابكم لنا جوابنا لكم وعلى المعية بان تكون الماهية
موجودة معه فلها وجود آخر لا يلزم ان يكون لها وجود آخر غيره بل توجد به على
اختلاف القولين فيكون متوقفا عليها سبقة فاتا وهي متوقفة عليه في التحقق

في التحقق لانها خلقت منه فيكونان معا وقبلي في الظهور وان اختلفا
في الذات والتبعية وذلك كالكسر والانكسار وهذا هو الواقع لان المادة
المطلقة التي هي مادة لكل شيء وهي عندنا هو الوجود ولم تكن شيئا فلما كونها
تكونت فاثر كونه وجودا واثر تكونه ماهيته وهما مثلا زمان معا وقبل
في الظهور **قال** جواب تقرير ان اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس
كاتصاف الشيء بالعوارض الخارجية كالجسم بالبياض حتى يكون لكل منهما
ثبوت آخر ليتصور هذه الشقوق الثلاثة من التقدم والتاخر والمعية فلا
تقدم ولا تاخر لاحدهما على الآخر ولا معية ايضا اذ الشيء لا يتقدم على نفسه
ولا يتأخر ولا يكون ايضا معه **اقول** ان المصنف ذكر وجها آخر ما ذكر
في السؤال من الوجوه الثلثة وهو ما كان يذهب اليه من اتحاد الوجود والماهية
في الخارج وعروضه لها في الذهن واختاره لهذا لا يحسن ان يكون جوابا عن تلك
الوجوه الثلثة الا ان يقال انه انما اتى بهذا جوابا لهذه الوجوه حيث انه
قدم ما اختاره وبانه مستدلا عليه حيث اقام عليه ما يصح عنده فاكتفى
بتصحيح هناك عن اقامة البرهان عليه هنا فبنا عنده واما ما عندنا فالامر
ليس ما هنا لكن ذكره هنا جوابا لنا اذا سلمنا هناك فنقول جوابه لما يرد عليه
في خصوص دعواه الا على مطلق العقل بكون الوجود متحققا في الخارج فان
كثيرا من المشائين قائلون بثبوت الوجود للماهية في الخارج عارضا عليها
فان هذا السؤال يرد عليهم ولا يصلح جوابه ان يكون جوابا عنهم ولا يقال لا
داعي له الى الجواب عنهم لانا نقول انه يريد رد سؤالهم وابطاله من جهة انهم
ينكرون مطلق وجوده خارجا ولم يكن اعتراضهم عليه بالخصوص وانما اعتراضهم
على القائلين بوجوده خارجا وهو منهم فالمناسب رد قولهم بما يصلح للجميع
وقد تقدم بعض الاشارة الى ما يذهب اليه من عروضه لها في الذهن بانه
جوابه هذا في نفسه بل يتوجه هذا السؤال على كلامه هناك فانا قلنا هناك ان هذا
العارض لها في الذهن هو المتحد بها في الخارج ام هذا ظله المنتزع به وهذه
الماهية المغايرة المعروضة في الذهن هل هي موجودة ام لا وهل وجودها

بتقسيمها ام بالعارض لها ام بالخارج ام بالذهن وهل وجود العارض بوجود الذهن ام بوجه الخارج ام بغيرهما وقد تقدم ما عندنا في مثل هذه المسائل في الجملة على نحو الاشارة منا انه كل ما في الذهن مطلقا شبح لما في الخارج وظل له من وجود وماهية وان وجود الظل متقوم بالظل كالنور من السراج نسبة وجه من سبعين وان ما في الذهن اذا خالف الخارج لم يكن شبحا له فالوجود الذهني ان كان عارضا لها في الذهن فنوع من العارض في الخارج فان قلنا بقول المصنف باتحادهما خارجا بحوثه عليه لا بد ان نريد بالماهية ظل الموجود في الخارج من حيث نفسه اي من حيث هو هو وان نريد بهذا العارض لها هو ظل المعنى المصدري فان المعنى المصدري هو العارض لها في الخارج وهو محصور في الاعيان وهو عين ما به التحقق للشيء في نفسه وان نريد بالمعنى الخارجي هو الموجود من حيث صالحه تقدما وكونه نورا واثرا فكونه اثر الفعل الله وجوده وماهيته هويته من جهة نفسه اي انيته وان قلنا بقول المشائين فلا غير متحد في الخارج وما في الذهن مطابق لما في الخارج العارض فهنا من العارض خارجا وكذلك المعروض بقي الكلام محصورا فيما ذهب اليه المصنف ان الوجود حقيقة كلامه وهو الحقيقة يجب ان تكون معروضة فاذا سلم له اتحادهما في الخارج وحللها العقل في ظرف التحليل تحللا في على خلاف ما هما عليه في الخارج الذي هو نفس الامر في حقيقته فتكون الحقيقة عارضة لما هو كالمجاز وكالفرع وكالظل فلا بد ان يكون المحلل عند المتمرن وشرح الحال يطول فيه المقال وانما اشير الى بعض التنبيهات تنبيها للغافلين وعلى كل حال اذا سلمنا له ما بناه لا يقبلها الا العقل المقلد لكل ما سمع اذ الكان اتصاف الماهية بالوجود امرا عقليا فلا يخ اما ان يكون للامر العقلي تحقق ما ولو في الذهن فانه قسيم الخارج وقد اثبت له الوجود بنفسه كما نقلنا عنه في الكتاب الكبير سواء فرض ذلك التحقق طلا وفرعا على الخارج ام لكونه اصلا برأسه فقد استحق من الوجود ما له من قسمة العناية الالهية او من قوة النفس ام لا تحقق له اصلا فان كان له تحقق ما فاما ان يطابق الخارج او لا يبنى عليه ولا يحمل في مقابلته لانه لا تقسيم ولا

ولا تتميم ولا تفريع وان لم يكن له تحقق اصلا ولا يتعلق بالخارج فلم شرعت فيه المجابرة في الوجود على الاعتبار ولو اوجب ما عرض العوارض الذهنية وتترتب عليها الاحكام الذهنية وبينا ولما في انتقاء شيئها وتصورها هذا السؤال بعينه لحققه اذ لا شك في ان حصولها من جهة الاعتبار و التعقل على ترتيب كالامور الخارجية من التقدم والتاخر والمعية فافهم

قال وعارضية الوجود للماهية ان للعقل ان يلحظ الماهية من حيث هي هي مجردة عن الوجود في حد الوجود خارجا عنه فلو اعيد السؤال في النسبة بينهما عند التجرد بحسب الذهن يقال بحسب التحليل معان في الوجود بمعنى ان الوجود بنفسه او بجاعله موجود والماهية بحسب نفسها واعتبار تجريد العقل اياها عن كافة الوجودات لها نحو من الثبوت كما سيجيء بيانه

اقول هذا جواب عن سؤال مقدر وتقريره انك قلت فيما سبق ان عروض الوجود امر عقلي لا يترتب عليه ما يترتب على اتصاف الشيء بالعوارض الخارجية سلمنا لكن الوجود يكون صفة للماهية عارضا لها فيلزم الدور او التسلسل او وجوب تقدم الموصوف على الصفة والمعروض على العارض في الوجود فيجري السؤال المتقدم بشقوقه الثلاثة فاجاب ببيان المعنى المراد من العروض فانه ليس على نمط العروض الخارجي الذي تلزمه النسب المذكورة باحدها وانما المراد ان العقل لما كان في قوته ان يلحظ الاشياء مع ما يلحقها من النسب كذلك له ان يلحظ ما شاء معرى عن جميعها فاذا لحظ الماهية من حيث هي مجردة من الوجود وجد الوجود الخارجي والذهني خارجا عنها اما لذاتها او لمقوماتها فاذا التفت اليه في حال تجردها في ذاتها عنه وجده عارضا لها فلا يجري عليها شيء من النسب المذكورة لان جريان ذلك بلحاظ آخر لخروجها عن ذات الماهية والوجود فكان هذا جوابا عن السؤال الابتدائي ثم استشعر اعتراضا على عود السؤال عليها حال التجرد ان تجردها في لحاظ العقل عن الوجود الخارجي والذهني وجدانه منها لا في نفس الامر من وجودها لانها لا يمكن تعقلها مجردة عن احد الوجودين في نحو من انحاء واحد منهما اولا

شيئية لشيء بدون حاجة من احدهما وانما لاحظها مجردة عنهما في وعاء
في تحققه والسؤال انما يتجه اليها بشقوقه الثلاثة عند ملاحظة العروض لها
او حال العروض حتى تكون بينهما نسبة فتختار احد الشقوق الثلاثة فاجاب عن
تقرير عوده على فرض العروض حال التجرد فقال فلو اعيد السؤال في النسبة
بينهما عند التجريد بحسب الذهن يقال بها بحسب التحليل معان في الوجود
بمعنى ان الوجود بنفسه ادى على موجوديتها والظاهر من اخر عبارته الجواب
باختيار الثاني لقوله لما نحوه من الثبوت ويمنع ما يلزم من التسلسل لما سبق
من كونها امورا اعتبارية تنقطع بانقطاع الاعتبار بخلاف الامور الخارجية
واما حمل ان المفهوم من اول كلامه انه اجاب بمعنى رابع غير ما يطلب لاحد
الشقوق ثم اجاب باختيار الاول من غير لزوم تقدم الصفة على الموصوف
ثم اجاب باختيار الثالث من غير لزوم دور ولا تسلسل وبعد هذا يجيب
باختيار الشق الثالث في قوله واما حمل ان كونها معا في الخارج الخ من غير لزوم
تكون الماهية موجودة لما به كما يأتي ويحتمل ان يكون جوابا باختيار الاول لافادة
الفاعل الوجود بنفسه والماهية به وبالجملة هو يجيب بما عنده حيث باربعة
متغيرات يمكن ان يعرف كل متغير الى اختيار واحد من الشقوق هو الجواب عن
الثلاثة الشقوق من غير لزوم ما يخصها مما هو مذكور ويكون حاصل الجواب
عندهم الا ان اكثر مسائل ما ذكروه وابناها عليه لا يصح عندنا على طريقتنا
يعرف ذلك من يتتبع ما ذكرنا سابقا وما نذكره بعد وقوله يقال بها اي
الوجود والماهية بحسب التحليل معان بمعنى ان الوجود معنى والماهية معنى اخر
في ظرف التحليل وذلك هو منشأ التغاير الذهني بينهما بخلاف الخارج فانه
الموجود واحد وهذا منشأ الاتحاد ومن هنا يكون كل منهما معنى غير الاخر في
نظر العقل التحليلي باخذها من حيث هي مجردة بان معنى كون الوجود معنى
انه بنفسه ادى على موجودات كونها معنى اخر انما هو لا بنفسها الا ان لها
نحوا من الثبوت لصدق عروضه لها فهما متحدان صدقا عليها عليه خارجا فيخرج
من هذا التفسير المبني على ما اختاره في اصل المسألة الاجوبة الاربعة

الاربعة لمعونة ما في كلامه جوابه من غير لزوم شيء من الموانع على طريقته **وقوله**
ان الوجود بنفسه او بجاعل يحتمل انه اراد بالاول الواجب تعالى لتحققه
في الخارج وفيه ما تقدم من بطلان ارادة المطلق والاشتراك المعنوي
في الحقيقة وبالثاني الحادث ويحتمل انه اراد بالاول الوجود انه موجود
بنفسه لا بوجود اخر وبالثاني الماهية ويكون المعنى ان المعنى ان الجاعل كساها
جعلها بالوجود ويحتمل انه اراد بالاول الانشاء والايجاد والى العلة المادية و
بالثاني الانشاء والايجاد والى العلة الفاعلية **قال** واما حمل ان كونها
معا في الخارج عبارة عن كونها معا في الخارج الوجود بذاته موجودا و
الماهية متحدة به وموجودة بنفسه لا بغيره فالفاعل افاد الماهية
افاد وجودها وافاد الوجود افاده بنفسه فهو موجود كل شيء يوجد في ذاته
مصداق لكل ماهية وذلك لا تقدم عليه فلا تقدم ولا تأخر لاحدهما على
الاخر **اقول** يجوز ان يكون قوله كونها معا تاكيدا لما قرره من الجواب
المخالف للشقوق الثلاثة من السؤال او جوابا باختيار الشق الثالث
وهو المعية وقوله عبارة عن كون الوجود الخ تفسير للمعية عنده او ان معية
السؤال تؤول الى هذا المعنى وهو الجواب او ان مطلق المعية لا يصح الا بهذا
المعنى ففي الاحتمال الاول ظاهر وعلى الثاني فيتوقف على تسليم السائل
وظاهر قولهم عدم الرضا وعلى الثالث لا يصح المعنى لانا قررنا سابقا
في مواضع بان المعية الحقة في الاشياء بمعنى المساوقة في المتغايرين
ولو بالمفهوم فمعنى كونها معا ان الوجود يتوقف على الماهية معا في
الظهور لانها مقتضى قابليته وحقيقة انيته فلا يتحقق له ظهور في
الخارج الا بها وان تقدم عليها بالذات كما هو شأن المواد المطلقة بالنسبة
الى صورها وان الماهية تتوقف عليه في التحقق لانها انما خلقت
من نفسه من حيث هو هو فلذا قلنا هي مقتضى قابليته واما المعية التي
ذكرها في الحقيقة الحادث بنفسه فان المراد بالوجود من الماهية
هو وجودها لا نفسها لانه اثر وموجودة بنفسه يعني في الخارج سيقه

بالمغايرة بينهما في الخارج والامر كذلك فان صدور الاثار الوجودية
المتضادة في الخير والشر في الخارج دال على ذلك دلالة قطعية فان
لا يصدر من الوجود الذي هو خير كله ولا يعقلون بالخارج الا ما ترتبت
عليه الاحكام والاثار الخارجية وايضا قد ذكرنا سابقا بانه هو المادة
للشرور والمظاهر الصورة له ولا شك في تغايرهما خارجا وتحققهما وليس
هذا من باب المفاهيم الذهنية لكونه مدركا بالبصر وبالشم واللمس
وغيرها وما ميز به ذلك بقوله فالفاعل اذا افاد الماهية انما هو ما
نريد لانا نقول ان الفاعل يفيد المادة بنفسها ويفيد الصورة
بالمادة **وقوله** فوجود كل شيء هو في ذاته مصداق انما نريد ان نتكلم
في الخاتم مثلا ان شيء هو مصداقه وان شيء هذه الماهية المحمولة على ذلك
المصداق في الخارج لا احد في الخارج الا الفضة والصورة المعلومة
فان قلت ان المحمول هو الصورة على الفضة او هو المجموع منها من
حيث هو هو عليه من حيث انه اثر وصنع على الاعتبارين في تسمية الماهية
لم يكن المحمول في الخارج بل والمحمول ايضا بل والموضوع فان المصداق
والمحمول عليه خارجيين في الخارج وكذلك السرير في الخشب والصورة
وعندكم ان الوجود والصورة والموجود امور اعتبارية وهمية لا تحقق
لها في الخارج كما يقول اكثر المتصوفة اما نحن فاعتقادنا بان الوجود
الموصوف هو الفضة المرئية والصور المسماة بالماهية الا وما وجد لا انفعال
والقابلية اي الوجود الصفتي والمحمولة على الفضة لان الصفة تحل
على موصوفها وعلى الاعتبار الثاني في الحقيقة الخاتم من حيث انه اثر القدرة
وجود ومن حيث هو هو ماهية والجهة السفلى تحل على جهة الجهة العليا
كل ذلك في الخارج واما انتم فقولوا ما شئتم ولكنكم لا تقولون ما تتأولون
ولا تقولون بما تسمعون وتعقل لكم **وقوله** فلا تقدم ولا تاخر
لعله يريد به الجواب عن السؤال باختيار الشق الثالث مع منع المانع
ونحن قد منا اختيارنا بانه لا تقدم ولا تاخر لما قررنا هنا تقدم من

من وجوب المسادقة في المظهر والملكوت الملكي واما في الظهور
الملكوتي فلا بد لها من معقولات في مراتب كلية تنال تحت فيه المعرفة
كالكون الملكي واما بالنسبة الى افرادها فمتقومة بمعقولاتها الكلية حيثية
تجلياتها الذاتية قبل الافراد فكل مظهر منها يعطي فردا من اي افرادها
اقترنت به مشخصات تلك متشخصا عالم من التشخص الذي هو هو وعالم
من العموم اعني الصلوح للتكثر مثلا جوهر السماء هو اخر المجردات وهو متقوم
بمعقولات الملكوتية وهو حق تجلياته الذاتية يسبح الله سبحانه باسم الاخر كما
لحقت مثلا في الملك وذلك قبل تنزله بافراده التي هي مظاهره كالخشب
قبل تنزله لما يعمل منه كالسرير والباب بمشخصاتها فايما فرد من افراده
اقترنت به مشخصاته صار متشخصا كالسماء والارض وزيد وعمرو وبالجملة
فكل ماله اعتبار في التشخص فباعتبار حصول مشخصاته تتقوم لا قبلها وكل ماله
اعتبار عموم فباعتبار جهاته الكلية فتقوم بحصولها له لا قبل ذلك فلا يكون
شيء في الكون بسيطا ما خلا الله سبحانه فانه البسيط الحق في كينونته وحقيقة
صمديته **قال** وما قاله بعض المحققين من ان الوجود متقدم على الماهية
اراد به ان الاصل في الصدور والتحقق هو الوجود وهو بذاته مصداق لحمل
بعض المعاني الكلية المسماة بالماهية والذاتيات عليه كما انه بواسطة وجود
اخر عارض عليه مصداق لمعان تسمى بالعرضيات **اقول** هذا جواب عن
سؤال مقدر وهو ان قولك لا تقدم للوجود على الماهية ولا تاخر ينافي لما
قاله بعض المحققين الخ فاجاب بان ما قالوه يريدون به ان تقدم
الوجود على الماهية ليس في الظهور الكوني اي الكون في الاعيان لانه في هذا
لا يخرج الا متحدا بالماهية وانما تقدمه بالذات وهذا معنى صحيح وهو غير
ظاهر جوابه لان ظاهر جوابه ان مرادهم بتقدمه عليها تقدمه في الصدور من
المبدأ الفياض وفي التحقق في ذاته بذاته وهو قول بتقدم الوجود على
الماهية بنحو ما من في فرض تقدمه في السؤال وانا لا ادري كيف عبارات
هذا الشيخ هل اضطرابها لاضطراب فهمه في ذلك او اعتقاده ام عدم

فدرة على التعبير المؤدي عن مراده ثانيها اذا اثبت ان مراد المحققين
المقرر له هو ان الوجود مقدم على الماهية في الصدور عن المبدأ الفياض
والمحقق فاني تقدم له عليها بهذا المعنى بل معنى هذا انه صدر وتحقق
قبلها ويرد امتناع الاتحاد بينهما وليس له سبيل الى القول بعروضها عليه
كما يقوله الصوفيون ولا يصح اعتبار الاتحاد بين العارض والمعروض
والا لوجب عليه القول باتحادهما ذهنا ايضا والحق ان تقدمه عليه
تقدما ذاتيا كتقدم الكسر على الانكسار ولعل هذا مراده وان كانت
عبارته لا تؤدي ذلك لانه يريد المجعول بالذات هو الوجود خاصة
والماهية ليست مجعولة بل ما لعرض انه ليس لها جعل لا جعل الوجود
بنفسه فعلى هذا ما شمت رائحة الوجود لا بذاتها ولا به ولا يصح الاتحاد
بما هو الاشد كما يظهر من عباراته فيما يأتي وفي سير كيفية بانها امر اعتباري
والاعتباري عنده ليس بموجود وعلى هذا فلا اتحاد اصلا والا لبطلت
قضيته دليله فيما يأتي في مسئلة بسيط الحقيقة كل الاشياء فانه على هذا
تكون مفهوم حقيقة مركبة مما هو به كذا ومما هو ليس به كذا كما يأتي قوله
وهو بذاته مصداق لصدق بعض المعاني الخ لا يصح لان المصداق ...
في نفس الامر صدق بمعنى ان حقيقتهما شئ واحد في كل حيثية فان كان
الصدق في الذاتيين فهما ذات واحدة وان كان في الوصفين فهما شئ
واحد او وصف وهنا مختلفان فان الوجود ثابت وبالذات ومتحقق
بنفسه وحده لا بغيره والماهية غير ثابتة لانها اعتبارية وبالعرض وبالمجاز
ووجدت بغيرها فلا يصح اتحاد الذاتيين لا خارجا ولا ذهنا الا
بالاعتبار وهو ليس وجود ما متحققا لان صدقها عليه خارجا ان كان
اتحاديا كان عين صدقه عليها وليس امر الاتحاد خارجا والصدق
راجعا الى المفاهيم والامور الاعتبارية بل هو راجع الى المتحقق الكون
الثابت خارجا ولا شئ من ذلك بينهما على ما يذهب اليه نعم لو قال فيهما
بما نقول صح له ان يقول بكثير من اموره لا بطلها لانا على قولنا ليس

ليس الا وجها لحقائق واستهلاك حتى صار مضمحلا ويكون شئ آخر وانما
هو الحاد لتقوم فكل منها كرة كلمة الا ان الوجود يدور على التوالي و
آخر على خلاف التوالي وبينهما تمازج في تمايز كتمازج اشعة السراج
بالظلمة وكتمازج لنور القمر بنور السراج فانهما حال اجتماعهما غير
متمايزين مع انهما متمايزان بالذات فان نور القمر متوجه الى جرم مقبل
عليه ونور السراج متوجه الى السراج مقبل عليه وبالفعل فان نور
القمر بارد وابيض ونور السراج حار واحمر فهما في الحقيقة كرتان مختلفتان
متمازجتان متمايزتان متقاطعتان في السطوح كما مثلنا الا ان دور
الوجود على نقطة مبدئه من فعل الله تعالى الذاتي على التوالي ودور
الماهية على نقطة مبدئها من فعل الله تعالى العرضي الذي هو شعاع فعل الله
الذاتي او على نفس الوجود من حيث هو هو على خلاف التوالي وقوله كما
انه لو التحق وجود آخر عارض عليه مصداق لمعان تسمى بالعرضيات غير
مشتمل على طبيعة الصنع فحق العبارة ان يقول كما ان وجودا آخر
عارضا عليه اي على الوجود الذاتي لو لحقه مصداق لمعان تسمى بالوصفيات
فان الوجود العارض على الحقيق المتقوم به اي بالمعروض في قبوله للايجاد
هو مصداق المعاني العرضية كالابيض العارض على الجسم المتقوم به هو
اي الابيض مصداق لمعناه لا الجسم لان المعنى العرضي مصداقه الصفة العارضة
لا معروضها ثم في قوله وجود آخر نوع تجوز لان العرض ليس هو وجودا
غير وجود المعروض بمعنى انه ليس اجنبيا من المعروض لانه صفته نعم
هو خارج لا داخل هذا على ظاهر القول واما على حقيقته فعلى مذهب
القوم خصوصا على مذهبه ان حقيقة الوجود العارض والوجود المعروض
حقيقة واحدة بسيط مقول عليهما بالاشتراك المعنوي على نحو التشكيك
واما عندنا فالمعروض حقيقة غير حقيقة العارض بمعنى ان المعروض
ذات والعارض صفة وهو شبحه ومثاله خلق من شعاعه كما ذكرنا سابقا
وقوله وليس تقدم الوجود على الماهية الخ اما عنده معهم فانه شئ لا

يتصورونه واذا رتبوا احكام العلة على المعلول على حسب ما يتوهمونه
من حقيقة الوجود لم تنطبق وكذلك القابل والمقبول وغاية ما انتهوا
اليه انه اصل بعقول مجمل ويلزم لذلك الاتيان بعبارة تلائم ما توهموا
فيقال ما بالذات على ما بالعرض وما بالحقيقة على ما بالمجاز فيهون الحقيقة
ازدراء للشيء ما كقول بعض ترك بالاستنان واما عندنا فان الوجود المشار
هو المادة المطلقة احدثها صانعها سبحانه بنفسها لا بشيء غيرها اي
لا من مادة غيرها وهو المفعول لا القابل كما توهموه من ان المادة هي
القابلة للصورة وهي الام وهي الماهية وان الصورة هي المفعول وهي الاب
وهي الوجود ولان هذا العكس ما عندنا وبعكس ما عند اهل البيت عليهم السلم
من ان المادة هي الوجود وهي المفعول وهي الاب وان الصورة هي القابلة
وهي الام وهي الماهية وخلق من نفس المفعول اعني الوجود من حيث هو وهو
المادة ذات القابل لا لها انفعال المادة وهي الماهية وهي الام اي
للصورة فالقابل متاخر في الذات عن المفعول وان تساوق في الظهور
فتقدم المقبول الذي هو الوجود على القابل الذي هو الماهية تقدم علة في الذات
لانه المادة وهي متاخرة عنه بالذات لانها خلقت منه فهو كالكسر وهي كالانكسار
فان الكسر خلق بفعل الفاعل بنفسه اي لا بكسر اخر والانكسار خلق بفعل
من الفاعل هو صفة فعله الاول من نفس الكسر من حيث هو هو ولما كان هذه
الكلمات في التقدم والتاخر وفي المراد من القابل والمقبول وفي تعيين
الاب والام وفي ان الوجود هو المادة والماهية هي الصورة وما يترتب
مخالف لكلام القوم ومصطلحاتهم وجب بيان هذه وان طال الكلام
بما يحصل معرفة مذهب اهل الحق عليهم السلم وبيان مخالفة كلام اهل الحكماء
لكلامهم عليهم السلم ولو ادعيت هذه بغير ذكر ما يدل عليها لكان كل من سمع هذا
حققته والكر ان يكون له ذكر عند اهل البيت عليهم فاقول وبالله المستعان
اعلم ان كلام اهل البيت عليهم متضمن لهذه الامور بخصوصها وان لم يكن
عند من لم يسمع بها خصوصا من انس بقول الحكماء واصطلاحاتهم ولا سيما

ولا سيما ما يعرض لكثير من افهام الناس من استبعاد ان كل الحكماء والعلماء
ما قالوا بهذا وما سمع منهم ولم ينقل عن احد مع اطلاعهم على ساير اقوال
الحكماء والعلماء خصوصا لكثرة خوضهم وقراءتهم ودرسهم ورواياتهم لروايات
الائمة المعصومين عليهم ولم يطلع عليه غير واحد من ساير الناس فلاجل
ما في نفوس الاكثر من الاطمينان خصوصا من الاستبعاد المذكور لا
اقدر ان اقول به بدون بعض البيان ومع ما اذكر من لم يقبل مني خصوصا
من كان مشتهرا بالعلوم وهو قائل بين العلماء والمتعلمين والملوك وملاء
الدفاتر من ذلك بل اقول كل باطل وهذا هو الحق فلا يقبله بعد انسلاخه
الا من اخذت العناية الالهية بيده واراد الله تعالى نجاته ولكن قال صلى
الله عليه واله لسراقة بن مالك اعملوا فكل ميسر لما خلق له وكل عامل بعمله
فهذه وصية مني للناظر في كلامي تذكرة له ليتنبه والله ولي التوفيق اعلم ان
الوجود شيء خلقه الله لا من شيء فليس كما ينشأ في ذاته على ارتره كالنار من الحجر
او كالانصار من البحر او كالتبدلات والخطرات فان كل هذه وامثالها ولادة
وهو سبحانه لم يلد ولم يولد بل لم يسبق لهذا الوجود قبل احداثه ذكر مطلقا فاول
ما ذكره به مشيته له وهي فعل الله سبحانه كما قال الرضا عليه لعمران الصابي المشيئة
والارادة والابداع اسماؤها ثلثة ومعناها واحد وقوله عليه ليونس
تعلم ما المشيئة قال لا قال هي الذكر الاول فتعلم ما الارادة قال لا قال هي
العزيمة على ما يشاء الحديث والاخبار بان المراد من المشيئة والارادة و
الابداع فعل الله وان ذلك هو الذكر الاول كثيرة فهذا المخلوق الاول هو
الوجود الذي خلق منه ما شاء وليس المعنى انه خلق به ما شاء ليكون مغايرا للمادة
بل خلق منه ما شاء وهو العنصر الاول الذي خلق منه الاشياء وهو
الماء الذي جعل منه كل شيء حي لا انه جعل به فافهم ومعلوم ان الله سبحانه
اقام الاشياء باظلتها كما في كلامهم عليهم ففي اقامها به اي بموادها وصورها
لا بشيء اخر هو مفعول وهو الوجود ولان الموجود حقيقة الشيء فلو كان حقيقة
الانسان غير المادة التي هي الحصة الحيوانية والصورة التي هي الناطق

لكان قولهم في حد الانسان الحقيقي المركب من الذاتيات هو الحيوان
الناطق ليس حداً حقيقياً بل رسمي او مجازي مع اتفاق العقلاء
على انه حقيقي لتركبه من الذاتيات وهو عندهم بالاتفاق جامع مانع
فاين الوجود المدعى انه حقيقة الانسان غير الحيوان الناطق ويؤيد
هذا ان مادة الشيء المطلق التي هي مادة ذلك الشيء حصة منها هي
ما تدخل عليها لفظة من كما تقول خلق من تراب وصنع السرير من الخشب
وصيغ الخاتم من الفضة وهذا ظاهر لا اشكال فيه فاذا عرفت
هذا فتأمل قول جعفر بن محمد الصادق عليه السلام امامك الذي تأتم به
وتدين الله بالاخذ عنه وبولايته وبالبراءة ممن خالفه ومما خالف
قوله قال عليه السلام ان الله سبحانه خلق المؤمنين من نوره وصبغهم في
رحمته فالمؤمن اخو المؤمن لابيه وامه ابوه النور وامه الرحمة ثم
استشهد بقول جده امير المؤمنين عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه
ينظر بنور الله قال الصادق عليه السلام يعني من نوره الذي خلق منه او
قال بنوره الذي خلق منه هو والشك مني لا في حال نقل الحديث كنت
حافظاً له بلفظه فشككت حال الكتابة بين من نوره او بنوره ولم
يكن عندي الكتاب الذي فيه الحديث حاضراً حال كتابتي ولكن المعنى
لا يختلف فانظر بعين بصيرتك وتدبر في قوله يعني من نوره الذي
خلق منه الذي هو نور الله هل هو الوجود ام غيره فان قلت هو الوجود
فهو المادة لانه هو الذي خلق منه بدليل دخول لفظة من عليه وان قلت
هو غير الوجود فما هو واي شيء مصرف الوجود الذي هو خالق زيد لان
الوجود حقيقة زيد ولا فعل الخالق لان المفعول لا يتركب من الفعل
كما ان الكتابة لا تتركب من وجود الكاتب ولا من حركة يده وانما
تتركب من المداد وهو الذي صنع الكاتب الكتابة منه فقد تبين لمن
يعقل ويطلب الحق ان الوجود هو المادة ونقيم ايضا قول
الصادق عليه السلام قال ان الله خلق المؤمنين من نوره وهو الوجود

الوجود وهو المادة لدخول من عليه وصبغهم في رحمته فالمؤمن اخو
المؤمن لابيه وامه ابوه النور وهو الوجود الذي خلق منه ما شاء
وهو المادة وامه الرحمة وهو الماهية وهو الصورة فتسمى الوجود
الذي هو المادة اباً وسمى الماهية التي هي الصورة اماً وهذا بخلاف ما ذكروا
والدليل ان المادة هي الاب قوله تعالى خلقكم من نفس واحدة وهو
آدم عليه السلام وهو الاب وخلق منها زوجها فاقبل ما خلق منه الاب
وهو آدم عليه السلام وخلق منها زوجها وهي حواء وهي الصورة فالمادة
هي الاب ومنه خلق الام بدليل دخول من عليه في قوله تعالى خلقكم
من نفس واحدة لانه خلق منه المادة اي النطفة كذلك يصنع السرير
من الخشب ومادة السرير المطلقة قبل الصورة والحصة الخاصة به
مع الصورة والدليل عليه ايضا ان الصورة هي الام قوله عليه السلام الشقي
من شقي في بطن امه وهي الصورة فان المادة لا يلحق فيها الشقي فان
ليس فيها شقاوة ولا سعادة لانه المادة فاذا عمل من الخشبة اي الخشب
من نصفها سريرا ومن النصف الاخر صنما يعبد من دون الله كان
شقاوته في بطن الصورة التي هي الام ولو كان في بطن المادة لما حل
من الخشب فهو شقي يدخل النار والحاصل ان الاحكام منوطة بالصورة
ولهذا قال الفقهاء لو نزى كلب على شاة فولدها فحكم الولد حكم
صورته لانه ان كان المولود بصورة شاة فهو حلال وطاهر وان كان
بصورة الكلب فهو حرام ونجس والمادة واحدة وانما الحلية والطهارة
والحرمة والنجاسة في الصورة وعلى ما ذكر يكون المفعول هو المادة و
الماهية هي القابل وعندنا لا يكون القابل سابقاً اما ان يكون المفعول
سابقاً او يكونا معاً وقال بعض ان كون المفعول سابقاً عبارة عن
تقدمه الذاتي وانه اصل القابل وكون القابل مسبوق انه خلق من نفس
المفعول من حيث هو هو وكونه معاً وقانه يظهر في الكون مع المفعول
مثاله الكسر والانكسار فالكسر كالوجود والمادة والانكسار كالماهية

والصورة لانها انفعال المقبول عند الجاده الا ان المقبول اثر فعل
الفاعل والقابل صفة ذلك الاثر واذا اردت ان تعرف حقيقة
كيف الوجود وانه المقبول وانه السابق ذاتا المساوق ظهورا وتكون
الماهية منه وانها القابل وانها المسبوقة ذاتا المساوقة ظهورا
فتأمل في الكسر والانكسار فانه المثال المطابق من كل وجه ولهذا
ترى الكسر منسوبا الى الفاعل والانكسار منسوبا الى المفعول كما قدمنا
مرارا ان الشيء الموجود في الخارج اذا لاحظته بانه اثر فعل الصانع فهو
الوجود واذا لاحظته انه هو هو فهو الماهية فافهم فهذا هو الصراط
المستقيم قال وليس يتقدم الوجود على الماهية كتقدم العلة على
المعلول وتقدم القابل على المقبول بل تقدم ما بالذات على ما بالعرض
وما بالحقيقة على ما بالمجاز لعله اراد بالعلة هنا العلة الفاعلية
او الغائية لانه اراد هذين فكما قال في نفس الامر اذ العلة الفاعلية
متحققة في الكون قبل المعلول والمعلول بعد كونه لم يكن مركبا منها و
من شيء آخر وهذا عندنا ظاهر وان كان فيما مر من بعض كلماته ما يشعر
باستغنائه عن الماهية في كل حال وعلى هذه الكلمات يكون تقدمه عليها
كتقدم العلة الفاعلية على معلولها وهذا التقدم انما يصح بالنسبة
الى العلة الكلية او الامكانية واما العلة الخاصة بالمعلول فهي
مساوقة له في الظهور سواء كانت فاعلية ام مادية ام صورية واما
الغائية فلها حالان بعضها متقدم وبعضها متاخر وان اراد بالعلة
العلل المنسوبة الى الماهية كالمادة والصورة فعندنا ان تقدمه عليها
تقدم الماهية على الشيء بل الصورة لما قدمنا ان الشيء مركب من الوجود
الموصوف الذي هو المادة والوجود الصفة الذي هو الصورة في تقدمه
عليها على ظاهر قولنا هو تقدم المادة على الصورة لان الصورة
عندنا هي الانفعال وهي الماهية الاولى فينطبق كلامه بظاهره على
كلامنا وان اختلفت الارادتان الا انه وان انطبق في تقدم

في تقدم العلة الكلية على المعلول لم ينطبق في تقدم القابل على
المقبول لان الامر على العكس لان القابل والمقبول عندنا متساوقان في
الظهور والمفعول متقدم بالذات وقد تقدم الكلام فيه واما قوله بل تقدم
ما بالذات على ما بالعرض الخ يشير الى مذهبه بان الماهية ليست مجعولة الا
بالعرض فالمجعول انما هو الموجود خاصة وفيه شيء اما اولا فلان ما بالعرض
خارج عن ماهيته ما بالذات فلا يتحد به وهو قائل بالاتحاد واما ثانيا فلان مفهوم
الوجود نقيض مفهوم الماهية او مخالف له والمتغايران يجب ان يتغاير
جعلاهما لان المجعول مشابه لصفة الجعل ودور الوجود على جعله على التوالي
فهو مترتب ودور الماهية على جعلها على خلاف التوالي فهي منتشرة فكيف
يوجدان بايجاد واحد كما ان اب يوجده الكاتب بحركة مغايرة للحركة التي
يوجد بها ب لان الف صورته الفوقية ثم ب صورته الف مبسوط وصورة
القيام غير صورة القعود فلا يوجدان بحركة واحدة هذا على مذهبه واما على
مذهبنا فتقدم الوجود على الماهية تقدم ما بالذات على ما بالعرض ايضا
ولكنه بحصول الاسم والبيان وبيانه ان الوجود وجد بالذات لان الشيء والغاية
منه المطلوب وهو الطاعة وامتثال الامر انما هو من الوجود لانه خير
محض وهو المطلوب ولاجله صدر الايجاد كما قال تعالى لولاك لما خلقت الافلاك
وقوله تعالى بك اثيب وبك اعاقب فهو المقصود بالذات واما الماهية
فليست مقصودة بالذات اذ لا خير فيها لذاتها الا انه لما جرت سبحانه حكمته
بانه لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته للذي اراد من الدلالة عليه لم يكن للوجود الحادث
المستقل بذاته فلا بد من ايجاد ضد له يستند اليه ويتقوم به لانه دعائمه ولان
باضدادها يحصل الانحصار للمخلوق الذي به تقوم الحجة عليهم على طرق النقض
من الوجود ان تحرك سكنت وان قام قعدت وان فعل تركت وان اقبل
ادبرت وهكذا او بالعكس في العكس في ضد له عام وذلك في رتبته وفي افعالها
ولا تحقق له بدونها وبالعكس فوجب في الحكمة ايجادها لاتمام امر الوجود
كما ان الطاعة التي هي سبيل الوجود وغيره لا يمكن ان تتحقق الا بالتمكن من

المعصية التي اي سبيل و فعلها فاذا امر بالطاعة طلب الوجود من الشخص
فعل ما امر به بواسطة وجهه ووزيره الذي هو العقل وطلبت الماهية من
الشخص ترك ما امر به بواسطة وجهها ووزيرها الذي هو النفس الامارة
فاذا فعل الشخص الطاعة المامور بها بتبديل ووزيره العقل وهو
قادر على الترك بتبديل الماهية ووزيرها النفس الامارة فاذا فعل الشخص
الطاعة صحت الطاعة ولو عكس صحت المعصية ولو انه فعل الطاعة
ولم يقدر على تركها لم تتحقق الطاعة او عكس فلم يقدر على تركها لم تتحقق
المعصية ثم النظام وصح التكليف والثواب والعقاب على ثبوت
التمكن من المعصية اللذان هما في الظاهر الشرع ولا يتم هذا ولا يصح الا ٢ الطاعة د
بايجاد الشخص المكلف على هذا النمط فلهذا كان ذاتيا والماهية ثانيا وبالعرض
اولا لانها بها يتقوم المقصود والمطلوب ولكن فوق عن قولنا في الارادة
لانه يقول وجد الوجود اولا وبالذات والماهية ثانيا وبالعرض اي بجعل واحد
ونحن نقول وجد الوجود اولا وبالذات والماهية ثانيا وبالعرض وليسا
بجعل واحد لان اختلاف الاثار يدل على اختلاف المؤثرات بل كانا
باربعة جعلات اولا جعل الوجود ثم خلق من شعاع هذا الجعل جعل
الماهية ثم خلق من شعاع جعل الماهية جعل التلازم ثم خلق من شعاع
جعل التلازم جعل الزام الماهية للوجود وبين الجاء وكل جعل منها بنفسه وبين
الجعل الاخر الذي خلق من شعاعه سبعين عاما بارب عن خارك وجل ثناؤك
وتقدست اسماؤك ولا اله غيرك فهذا تحقيق للخلاف واختلفت
الارادتان واما قوله واما بالحقيقة على ما بالمجاز فيمكن تصحيح على مراده فان
كون الوجود حقيقة للماهية لتكون تقدمه عليها من هذا القبيل ثم الاشكال
فيه عندنا على الاحتمالات الثلاثة احتمال المصنف وموافقوه من ان
حقيقة الشيء هو الوجود كما قال فيما سبق ان حقيقة كل شيء هو وجوده
الذي تترتب عليه اثاره وقال وبالحقيقة ان الموجود هو الوجود كما ان
المضاف بالحقيقة هو الاضافة انتهى ومحصل عباراته في هذا الكتاب

الكتاب مختلف في المعنى منها ان الوجود المحمول على الوجود والماهية بسيط
او بالمعنى العام ونحن نعرف من هذا المحمول على فرد انه مجاز لذلك الموضوع
الحقيقي ومنها العارض عليها في الذهن الذي هو ظرف التحليل ومنها ما افرده
من مفهوم اللفظ اي عن ذلك والاحتمال الثاني عندنا هو ما اذا اردنا به ما
منه الذي نسميه بالماهية بلحاظ انه هو فانه مجاز وحقيقته بلحاظ انه نور
الله وانه اثر الله وقد تقدم وباعتبار هذه الاحتمالات الثلاثة يكون تقدمه
عليها بالحقيقة على ما بالمجاز **قال** سؤال نحن قد نتصور الوجود ونشك
في كونه موجودا ام لا فيكون له وجود زائد وكذا الكلام في وجوده ويتسلسل فلا
الا بان يكون الوجود اعتباريا محضا **اقول** اورد هذا السؤال الشيخ الالهي في حكمة
الاشراق وفي التلويحات بناء على اصله من الاعتبارية في محله الذهن وهو وارد
عنده واما على قولنا فلا يتوجه السائل السؤال اصلا لان تصوره يوجب ثبوته
وتحققه عندنا كما صار حالا فيما في الذهن لا يكون الا انتزاعا من الخارج وقد ذكرنا
بيان هذا او برهانه الوجداني على جهة الاشارة من انك لا تقدر ان تتصور
شيئا ما رأيته قبل يوم التصور الا في مكان رؤيته ووقتها بان تلتفت
بمرآة خيالك الى مكان الرؤية ووقتها فترى الشيء المتصور بهيئته وصفته
التي رأيته عليها في كل زمان ومكان لا تذكره بان تتصوره الا ان ترى شبحه
هناك في تلك الهيئة فتنتقش صورته في خيالك ولا تقدر على تصوره بدون
ذلك وهذا هو الدليل على ان جميع ذلك المتصور في الذهن كله انتزاعي فمن ادعى
انه اخترع فتطلب منه ان يتصور شيئا رآه في الزمان السابق من غير ان يلتفت
الى مكان رؤيته ووقته فان قدر فله ان يدعي بانه غير منتزع وان لم يقدر فليعلم
انه منتزع وهذا جار في جميع الاذهان الا ما كان في ذهن علة الاشياء صاحب
القيومية لها المستمر بامر الله واما على قول غيرنا فالسؤال متوجه لانه اذا تصور
الوجود ولا يعلم هل هذا انتزاعي ام لا فالاصل انه اخترع فاذا تصور الوجود فان
كان موجودا في الخارج فللوجود وجود وننقل الكلام الى وجوده ويتسلسل او
يدور وان لم يكن موجودا ثبت المطلوب وهو الاعتباري وبطل المدعى الخارجي

نفسه هذا السؤال لا يرد على خصوص قول المصنف لانه في اكثر عباراته المتقدمة يمنع ان يكون للوجود وجود ذهني يستدل عليه وانما هو الخارجي فقط وما يحصل الذهن منه فانه عارض وهو حكاية عن الخارج فلا يرد عليه السؤال الا ان يكون المراد بروده مطلق وروده او وروده على صورة الكلام وانما نفي حصول الوجود في الذهن **قال** جواب حقيقة الوجود لا تحصل في ذهن من الاذهان اذ ليس الوجود امرا كليا ووجود كل موجود هو عينه الخارجي والخارجي لا يمكن ان يكون ذهنيا والذي يتصور من الوجود هو مفهوم عام ذهني يقال له الوجود الانتسابي الذي يكون في القضايا والعلم بحقيقته لا يكون الا حضوريا اشراقيا وشهوديا عينيا ويرجح لا يبقى الشك في هويته **اقول** يقول في جوابه انا قد قررنا بالدليل المتقدم بان الوجود فرد خارجي متحقق في الخارج اذا طلبت حقيقته بالعلم كان اشراقيا حضوريا يعني ان العلم به يعني حصوله للعالم ووجوده له بعين وجوده لذاته فالعلم به نفس تحققه في نفسه وهو شهودي عيني يعني العلم به شهودي عيني على نحو ما قررناه في رسالة العلم التي وضعناها شرحا لمقدمة الملا محسن التي وضعها في كيفية علم الله لا بنه علم اللدني ولو اريد من السؤال القياسي الاقتراني لم يلزم تخصيص التصور بالمنتج لينتج والوسط بل يؤخذ الاعم منه ومن التصديق فلا يدخل الشك في الوسط وانما الشك في الاكبر من اللازم اي انا نتصور الوجود بذلك المعنى والشك في كونه موجودا فلو كان موجودا لزم ان يكون له وجود زائد عليه وهكذا ويتسلسل لكان قول المصنف ان للوجود فردا خارجيا هو حقيقته وهو موجود بنفسه لا بوجود زائد عليه مع ان حقيقته لا يدرك كنهها بالتصور ويكون مكتنها بذاته عن تمام في الجواب او لا يستلزم التصديق تصور الموضوع بالكنه بل يكفي ادنى تميز يعينه ليكون الحكم على موضوع معين والباقي واضح ويلزم منها المصادرة وقيل لعل المصنف حمله على الاستثنائي فيقرر حاصل السؤال ان الوجود لو كان موجودا في نفسه لما شك في وجوده حين تصوره

تصوره لكن بعد تصوره نشك في وجوده فمع فرض وجوديته يجب ان يكون وجوده زائدا عليه ويتسلسل فاورد الجواب ابطال التالي فقوله حقيقة الوجود لا تحصل بكنهها في ذهن من الاذهان الخ يعني انه لا يمكن ان يتصور ليترتب الشك في وجوده على التصور واشار بان هذا الجواب بعينه يلزم منه المصادرة فلا يكون تاما الا على تقدير الاقتراني ولا الاستثنائي بل الاولى في الجواب ان يقال ان المراد من الوجود حاصل من الاشياء الخارجية قبل تصوره اي قبل توجه الذهن الى تصورها به حصولها وذلك يقتضي حصولها والشك بلحاظ ثان لنفس التصور مترتب عليه فالشك الناشئ من التصور المترتب عليه في حصول السبب الباعث على التصور لا يتصور **وقوله** والذي يتصور من الوجود الخ جواب عن سؤال مقدر حاصله ان تصور الوجود معلوم لنا فاجاب بان ما نتصوره ليس هو المقصود الحقيقي بل هو الانتزاعي الانتسابي الذي يكون في القضايا كما قال **واعلم** ان الوجود قد يراد به الشيء مثل الانسان موجود وقد يراد به الرابط مثل الانسان يوجد كاتبا فان المنسوب هو الكتابة والوجود رابطة النسبة وقد يراد به البسيط المعبر عنه بهست في الفارسية وقد يراد العام الذي اشار اليه سابقا انه نفس ثبوته للوجود والماهية وقد يراد به المطلق المتناول للشيء والرابط وغيرهما وهذا الانتسابي العام الذي ذكره بان يكون في القضايا كما يكون الشيء الرابط فيها هو الشيء الرابط اذا كان في القضايا والفارق بينهما الاعتبار والمحمول من هذه واكثر مدار الاصطلاح ومنها نشأت الشبه في كثير من الاعتقادات لانها قد يبنى عليها اصل يؤخذ قاعدة في اشياء تكون منشأ الخطاء ولولا اني لست بصدد هذا لذكرت كثيرا من ذلك وان كنت قد ذكرت شيئا منها مختصرا ذكرتها في الاثناء متفرقة منها ان قوله في جواب السؤال الوارد عليه هنا هذا الكلام بان حقيقة الوجود لا تحصل في الذهن بكنهها الى ان الموجود فيه هو الانتسابي يعني ان هذا اعني ما يريد وفيه تقدم في جواب قول السائل اذا اخذ كون الوجود موجودا انه عبارة عن نفس الوجود الخ في قوله ليس يوجب الاختلاف في اطلاق مفهوم الوجود

المشترك بين الجميع يتطرق منه وهي عنده ان يحصل فتقرر ان الوجود الذي
هو حقيقة كل موجود انه هو الله سبحانه وهو المطلق الشامل له ولغيره بصدقه
وهو الفرد الخاص الخارجي الذي هو به لا بغيره وغيره به وهو البسيط المعرَّف
بالفارسية بهست وهو الشيء وهو الانتساب وهو الرابط والحاصل بتعرف
فيه كجب المعنى ثم لا يقرر غيا يصدق عليه لفظ هذه الاحرف الاربعة وج د د
فان عدد زبرها ستة عشر لا تبقى ولا تذر لواحة للبشر عليها تسعة
عشر **وقوله** والعلم بحقيقته لا يكون الا حضوريا الخ جواب عن سؤال مقدر
وهو اذا كان الوجود لا يمكن حصوله في الذهن باي شيء يكون به معلوما فاجاب
بان العلم بحقيقة الوجود لا يكون الا حضوريا اشراقيا وشهوديا عينيا
اقول جوابه هذا في كون العلم اشراقيا الخ صحيح الا انه ليس خاصا بالوجود
بل لكل شيء حادث فالعلم به اشراقي يحصل مع حصول المعلوم وليس مغايرا
له ويعدم بعدمه وهذا الاشراق يوجد فيما وجد فيه المعلوم ولو مطلقا ان كان
المعلوم صورة فالعلم بها حضورها وحصولها الذي هو فاتها والاشراق
نفس ذلك الحضور والحصول في الذهن وان كان غير صورة فنفس مكانه حضوره
وحصوله عند العالم ان حضوره عنده ووجوده لنفسه لا وجوده للعالم خاصة
يعني ان وجوده للعالم مغاير لوجوده في نفسه وانما الموجود وجوده للعالم
بناء على المغايرة كما ذكر المصنف فيما سبق من ان الوجود الوصفي نفس حصوله
في الجوهر لا غير وراجع ما قلنا هناك والحاصل العلم بكل شيء حضوره وحصوله
في نفسه فهو هو لا حصوله في كذا ولا لكذا الا ان هذا غير ما هو به فالعلم بالصورة
وجودها في نفسها وحضورها في الذهن والعلم بذي الصورة وجوده وحضوره
بان يدرك العالم بما هو به كالعلم بالصورة وجودها في نفسها وكل هذه علوم
اشراقية لها عند العالم بما تثبت بثبوتها وتنتفي بنفيها لان الشيء يثبت
بنفسه وينتفي بنفسه وثبوت زيد بما هو هو له علم اشراقي حضوري للعالم به
وشهود عيني له به فالاشراق الحاصل للعالم والحضور هو وجود زيد وحقيقته
اذا لم يحصل للعالم شيء غيره لا ظاهرا ولا باطنا انما هو هو حصل للعالم وحضر

وحضر عنده فقد حصل للعالم وحضر عنده فهذا العلم الاشراقي الحصولي الحضوري
فتفهم فانه عظيم الشان رفيع المكان ثابت الاركان قد اخطأت عن ادراكه
اكثر الاذهان واسئلوا الله من فضله انه كان بكم رحيما فانه لا ينال الا بتوفيق
الله الحق الطاهر واتقاه **وقوله** وبه يحج لا يبقى الشك في هويته ينبغي انه بسبب
امتناع حصوله في الاذهان وعدم معرفته الا بالعلم الحضوري الاشراقي الذي
هو عبارة عن وجود المعلوم في الاعيان لا يبقى الشك في تحققه وثبوته خارجا
وكل هذه الادلة غير ملزمة لان منها اقناعي ومنها مصادرة ومنها مغالطة وليس
قوله هذا تقضي لعقلاء اهل الاعتبار فانه ليس قولا معتبرا وانما قوله من جهة
النظر في هذه الادلة **قال** والاولى بهذا السؤال ان يورد الزاما على من قال
بزيادة الوجود على الماهية مستدلا بما ذكر من انا نعقل الماهية ونشك في
وجودها او نغفل عنه والمعقول غير المشكوك فيه او المغفول عنه فالوجود
زائد على الماهية لكن على ما حققناه في الاصل من ان الوجود غير زائد على الماهية
وليس عروضه لها عروضا خارجيا ولا ذهنيا الا بحسب التحليل كما اشرنا اليه فالهدم
الاساس **اقول** ينبغي ان يكون هذا السؤال الزاما لمن قال بزيادة الوجود
على الماهية كبعض المشائين القائلين بزيادته على الماهية وتحققه خارجا مغايرا
لها عارضا عليها وبما اجبنا وحققناه من كون الوجود غير زائد على الوجود
ولا على الماهية انهدم الاساس فان اساس الايراد بهذا السؤال واساس المورد
عليهم القائلين بالزيادة او اساس القول بزيادته على الوجود وبزيادته على الماهية
اذ هذا اساس نفس السؤال واساس زيادة الوجود مطلقا بعض شيء على المصنف
وهو ان صحة عروضه لها بعد التحليل وصحة التحليل متفرع على انها يتميزان في الخارج
ولو بالوهم وعوارض الاتحاد فانما هو اشتراك ظاهر لا يستلزم الاتحاد والحقيق اذ الاتحاد
الحقيقي لا يعقل الا في البسيط الذي لا يحلله العقل او في الثالث الحاصل من الشيئين
وهو غيرهما فلا يسمى باسمهما ولا يحلله العقل الا بملاحظة ما قبل الاتحاد وهو حج اشتقاق
على ان المحللين في الذهن ليس هو المتحد في الخارج لان المحللين عرضيان وان الكلام
الحقيقي ذهنيا وقد تقدم هذا وامثاله فراجع **قال** سؤال لو كان الوجود في

الاعيان وليس بجوهر فيكون كيفا لصدق تعريف الكيف عليه فيلزم مع ما مر تقدم
الموضوع المستلزم للدور او التسلسل لكون الكيف اعم الاشياء مطلقا وكون
الجوهر كيفا بالذات وكذا الكم وغيرها **اقول** يرد ان الوجود اذا كان في الاعيان
انه صفة للماهية والجوهر لا يكون صفة لانا كيف الموصوف فلو كان في الاعيان
لصح ان يقع صفة ولا شيء من الجواهر يصح ان يقع صفة وقيل عليه ان اراد من
المتفق منعنا الصغرى وان اراد الاشتقاق منعنا الكبرى ويحتمل ارادة المتفق
ويكون بحكم الفصل فلا منع للصغرى ويرد على هذا ما اورد سابقا على فرض تقدم
الموضوع الذي هو الماهية من عدم تحقق فرض التقدم فانها ان كانت موجودة
كما هو القول به فلا تقدم والا فان وجدت ولغيرها سابق بطل الغرض وبالسابق
يمتنع وقد تقدم فلا دور ولا تسلسل **وقوله** يلزم على وجوده خارجا كونه كيفا
لصدق تعريفه عليه لكونه الحال في المحل وكون الكيف اعم الاشياء لصدقه
على جميع الاشياء اذ هو الوجود وكون الجوهر كيفا بالذات احتراز عن كونه كيفا
بالعرض كما هو عند المصنف في ظرف التحليل وعندهم وقيل اورده صاحب
الاشراق على المشائين نظرا الى ما يلزم من كلامهم من ان المجعول بالذات انما
هو الوجود والماهية من حيث هي غير مجعولة ومن المعلوم انه بهذا النظر وارد
على المصنف فان هذا رأيه كما يأتي فيما بعد بل وروده عليه اولى لبعد قوله عن
صاحب الاشراق بالنسبة الى المشائين **قال** جواب الجوهر والكيف وغيرهما
من المقولات من اقسام الماهية وهي معان كلية تكون جنسا ونوعا ذاتية و
عرضية والحقائق الوجودية هويات عينية وذوات شخصية غير مندرجة
تحت كلي ذاتي او عرضي فالجوهر مثلا ماهية كلية حقها في الوجود الخارجي ان لا
تكون في موضوع والكيف ماهية كلية حقها في الوجود الخارجي ان لا تقبل القسمة
ولا النسبة وهكذا سائر المقولات فسقط كون الوجود جوهرا او كيفا او عرضا
آخر من الاعراض **اقول** هذا جواب لسؤال السائل لو كان الوجود في الاعيان الخ
يعني ان الوجود غير هذه الاشياء فان الجوهر والكيف وسائر المقولات من
اقسام الماهية والماهية غير الوجود ولانها بجميع اقسامها كليات لا تمتنع من قبول الكثرة

الكثرة فان هذه المقولات كسائر اقسامها معان ذهنية كلية تكون اجناسا وانواعا
ذاتية وعرضية ذهنية لا خارجية فلا توجد الا في افرادها على قول بخلاف
الحقائق الوجودية فانها متحققة في الخارج بانفسها ولا تدخل في شيء من الاوهام
الا بعوارض انتزاعية ليست من حقيقة الوجود وانما هي حكايات عن تلك الحقائق
الخارجية واظلة لها وهذه الحقائق الخارجية معادين لتلك المفاهيم الذهنية
وهذه المعادين هويات عينية او حقائق ثابتة بذواتها في الاعيان شخصية
لا تندرج تحت كلي لا ذاتي ولا عرضي فلا تكون جزئية لم تم رد كلام السائل
بقوله وليس بجوهر فيكون كيفا بان الجوهر لا يحل بالموضوع ليكون كيفا لان حق
الجوهر عدم الحلول في موضوع ولا يرد به كون الوجود جوهرا لان الجوهر ماهية
كلية لكنه في الخارج يكون محلا لا حالا بخلاف العرض وحق العرض في الخارج
عدم قبوله للقسمة لان العرض ماهية كلية فهما متخالفان والوجود مخالف
لهما فلا يراد من احدهما الاخر فبهذا الاعتبار سقط حكم الملازمة في السؤال فانه
وارد على غير مورده **قال** وقد مر ايضا ان الوجود لا جنس له ولا فصل له ولا
هو جنس وفصل ونوع لشيء ولا عرض عام ولا خاص فان هذه الامور من اقسام
الكليات وما هو من الاعراض العامة والمفهومات الشاملة هو معنى الوجود لا الحقيقي
لا حقيقة الوجود ومن قال ان الوجود عرض اراد به المفهوم العام العقلي وكونه عرضا
انه الخارج المحمول على الماهيات **اقول** قد مر ان الوجود لا جنس له ولا فصل
اي في الحدود وقد مر هناك ايضا ما يرد عليه وكذلك مر انه لا يكون جنسا لشيء ولا
فصلا له ومر هناك الكلام عليه وقوله ومن قال ان الوجود عرض اه فقوله هو
والا فالمحققون منهم انه عرض في الخارج للماهيات الخارجية وقد صرح به هؤلاء
من قال بان الوجود متحقق في الخارج منهم من قال بانه متحد بالماهية كالمصنف
ومنهم من قال انه عارض عليها كجماعة من المشائين ومن المتكلمين ومنهم من
قال بانه معروض للماهية كالصوفية فليس كل من قال انه عرض اراد به المفهوم
العقلي العام **قال** وايضا الوجود يخالف الاعراض لان وجودها في انفسها
وجودها لموضوعاتها واما الوجود فنفس حقيقته وجود الموضوع لا وجود عرض في الموضوع

والاعراض مفتقرة في تحققها الى الموضوع والوجود لا يفتقر في تحققه الى موضوع
بل الموضوع يفتقر في تحققه الى الوجود والحق ان وجود الجوهر بمعنى جوهرية
ذلك الجوهر لا بجوهرية اخرى ووجود العرض عرض بمعنى عرضية ذلك العرض لا
بعرضية اخرى كما علمت الحال بين الماهية والوجود **اقول** هذا الكلام ليس
جوابا اخر وانما هو من تمام الكلام الاول واما قوله لان وجودها الا الاعراض في
نفسها وجودها لموضوعها فقد تقدم الكلام فيه في الاستشهادات وقوله والوجود
لا يفتقر في تحققه الى موضوع هو على ظاهره في الجملة ليس فيه باس لانه ليس
حكمه حكم العرض واما في نفس الامر وهو الذي يطلب منى فقد قدمنا بعض بيان
هذا مفرقا منه ان الجوهر وجود موصوفي والعرض وجود صفتي وفي كلام المصنف
ما يفيد بعض ظاهر كلامه هو قوله والحق ان وجود الجوهر جوهر بمعنى جوهرية
ذلك الجوهر الخ وان كانت الارادتان مختلفتين وان كل شئ تكون فيه مركب
من وجودين موصوفي تسميه بالوجود وبالمادة وصفتي تسميه بالماهية وبالانفعال
وبالصورة وانه لم يخلق الله في ساير الاكوان شيئا بسيطا حقيقيا فرد الا الذي اراد
من الدلالة على نفسه واثبات وجوده كما قال الرضا عليه السلم لعمران الصابي وان
هذا الانفعال والصورة جزء المركب فالجوهر مركب منهما ومن حدين الوجودين
ونعني بالصورة الهندسية المشتملة على جميع المشخصات من الاعمال والاقوال و
الاحوال والاعتقادات والانفعالات والحدود والباطنة من الاجابات
لدعوة الله عز وجل ومن الاستعدادات والملكات والمعارف والعلوم والاذان
والاجل والكتاب والرزق والنسب العينية ومن الحدود الظاهرة كالطول
والعرض وغيرها والمقدار والكم والكيف والجهة والمكان والوقت والرتبة
واقسام الوضع فكل هذه وما اشبهها اجزاء المركب منها مفعول وهو الوجود
وهو المادة ومنها قابل وهو هذه المذكورات وما اشبهها وكل هذه يتوقف
ظهور الشئ فعلى جميعها في عالم الاعيان وان تقدم المفعول في الذات على القابل
واما في الظهور فكلها شرط لكلها هذا في الجوهر واما في العرض فحكمه حكم الجوهر
في كل ما ذكر ويزيد على الجوهر بسبق وجود الجوهر له في الاعتبار في بعض الموجودات

الموجودات لا انها في العرض بنسبة عرضيته كما انها في الجوهر بنسبة جوهريته فقد
تساويا في باطن الصنع على حد واحد ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر
هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير **وقوله**
ان وجود الجوهر بمعنى جوهرية ذلك الجوهر لا بجوهرية اخرى الخ صحيح الا ان المراد
الواقعي غير ما اراده فان الواقع ان وجود الجوهر هو ما به الجوهر وهو مركب من
وجود هو وجود موصوفي وهو المادة اعني الحصة الخاصة به من جنسه ومن
وجود صفتي وهو الصورة اعني الحصة الخاصة به من فصله او حصته منه اذا كان
المركب شخصيا مفردا ونحوه بنسبة المركب اذا كان نوعيا كما ذكرنا لانه موجود
مثل الجوهر الا ان نسبته من الجوهر نسبة الواحد من السبعين لوقوعه منه في
الرتبة الثانية من الجوهر لانه صفته فالوجود في كل شئ ما به تحققه وهو لا شك
انه المادة والصورة اذ ليس شئ غيرهما يتوقف تحققه عليه غيرهما وراجع
ما ذكرنا تجد المادة والصورة في الجوهر ظاهرتين وربما خفيا في العرض
ومن اجل ذلك قيل فيه ان حقيقة وجود العرض حلوله في الجوهر وقد بيّنّا
بطلانه فيما سبق لان الذي قام عليه الدليل ان كل نوع من انواع الخلايق
من المعاني والاعيان والجواهر والاعراض وكل شئ صح ان يعلم ويعلم ما
ان يعبر عن معناه فانه مخلوق خلقه الله لا من شئ ليس بمحدث وكل محدث
خلقه الله فله مادة بنسبته تحققه من مقام الصنع فمادة كل شئ من نوعه
خلقه الله فمادة الجوهر جوهرية موصوفية استقلالية ومادة العرض عرضية
صفتية غير مستقلة في القيام بنفسها لانه صفة ومادته من نوع الصفات
وقوله كما علمت الحال بين الماهية والوجود يريد ان قولنا ان وجود العرض عرض
الى اخره وجوده عارض لوجود الجوهر كما انه عارض للجوهر وذلك مثل نسبة
وجود الماهية بالنسبة الى وجود الوجود يعني ان وجودها عارض على وجوده
وهذا الكلام بقولنا صحيح واما بقوله فهو غلط لانه يريد ان الماهية لا وجود لها
اصلا وليست مجعولة الا بتبعية جعل الوجود لانه جعل واحد كان به الوجود
وكانت به الماهية لا بجعل عارض لجعل الوجود وقولنا انها لم تشم رائحة الوجود

وهذا غلط فاحش لان المصنف مركب من وجود وماهية فوجوده متحقق
واما ماهيته عنده فليست بشيء الا في ظرف التحليل عند الاعتبار فمع هذا هو
وجود وليس براسه لان الماهية هي الانية وما في الذهن انما هو اعتباري ولو
فرض ان ما فيه حقيقة الشيء فانها مجردة عن العوارض الخارجية اذ الفارق
عنده بين الذهني والخارجي هو ان الذهني لا تترتب عليه الاحكام والاثار الخارجية
وقد قرروا ان الوجود خير محض فلا يصدر عنه المعاصي والشيء من المكاره وان
تلك الشرور والمعاصي من اثار الماهية ومن لوازمها فاذن المصنف لا يصدر
عنه شيء من المعاصي والهفوات لانه في الخارج وجود بحت والوجود كله خير محض
ولو كان هذا حقا لما قال بامثال هذه الاوهام وانما عندنا فلما جعل خاص
لما غير جعل الوجود الا ان ما به جعلت عرض لما به جعل مثل قولنا في وجود العرض
فانه وجود عارض على وجود الجوهر كان الجوهر معروض عليه وهذا معنى قولهم ان
الوجود اولا وبالذات مجعول ابتداء والماهية ثانيا وبالعرض ان جعلت
لاجل تقوم الوجود لان الوجود لا يتقوم بدون الماهية ومثال الثاني وبالعرض
اني اشتريت الفرس بمائة دينار بايجاب من مالكها الاول وقبول مني مثل عقد
بيع الفرس الا اني لا حاجة لي بدون الفرس فاشتريت اللجام ثانيا وبالعرض ولا
فرق بين الاشترائين وكذلك ايجاد الوجود هو محبوب لذاته الا انه لا يقدر على
الاستقلال في الظهور بدون الماهية فجعلت ليتقوم بها في الظهور وهي متحققة
في الخارج معاونة للوجود فمنه تصدر الطاعات وبه يفعلها المكلف ويترك
المعاصي ومنها تصدر المعاصي وبها يفعلها المكلف ويترك الطاعات والشيء
مركب منهما وهما متمايزتان في الخارج كالظلمة الممازجة لنور السراج الا انه
كلما قرب من السراج ضعفت ورقت وكلما بعدت منه قويت وكثفت بعكس
نور السراج فكذلك الوجود في الشيء كلما قرب من فعل الله قوي واشتد وكلما بعد
ضعف ورق والماهية بالعكس وهذا معنى قولنا ان كلامه على معنى ما نريد
صحيح لا على ما يريده واصل كلامه هذا لما يتوهم من قولهم ان الوجود لا جنس له ولا
فصل وهو ليس بجنس لغيره ولا فصل ولا عرض ليس بجوهر فابان بانا لا نريد بذلك

بذلك نفي جوهريته وانما نريد اصالته وبساطته وعمومه مع تشخصه **قال**
سؤال اخر لان الوجود موجود للماهية فله نسبة اليها وللنسبة ايضا وجود
وح فلوجود النسبة نسبة الى النسبة وهكذا الكلام في وجود نسبة النسبة فيتسلسل
اقول هذا السؤال اورده الشيخ الالهي في حكمة الاشراق على المشائين وفيه
الزام لهم على رايهم بالتسلسل الا انا نعتقد الى ان ما سوى النسبة من الاشياء
فرض حصول النسبة خارجا والا لم يكن بين الاشياء الخارجية نسبة لعاريته منها
ذهنيا لعدم ترتب الاثار وعلى الامور الذهنية في الخارج لكن النسبة نفسها
لا يلزم لنسبتها نسبة لانها ذاتها كافية عن اعتبار نسبة زائدة على نفسها وهذا
الاتحاد في الحقيقة فوق فبهذا الاعتبار لا يرد عليهم السؤال والمصنف فرض
وروده على قوله من جهة انه يرى ان النسبة لا توجد بنفسها فاذا تسلسلت لزم
التسلسل في الوجود فاجاب عنه بقوله **جواب** ما مر من الكلام يكفي لانه فاعلم
ان الوجود عين الماهية خارجا وغيرها في الذهن فلا نسبة بينهما الا بحسب الاعتبار
وعند الاعتبار يكون للنسبة وجود هو عينها بالذات وغيرها بحسب الاعتبار ومثل
هذا التسلسل ينقطع بانقطاع الاعتبار العقلي ويستغني بكيفية الارتباط بينهما
عند التحليل **اقول** ما مر من الكلام يكفي لاندفاع قول المصنف لان رده
انما هو بما لم يسلمه الخصم فهو يؤول الى المصادرة اعلم ان الحكيم المتاله الملا احمد
في تعليقاته على هذا الكتاب نقل ما اورده المحقق اللاهيجي هنا ورده وانا
احببت نقل كلامه لغرض وربما اذكر بعد ذلك بعض ما يتعلق بكلامهما
قال نقل مقال ودفع اشكال اعلم ان الفاضل المحقق اللاهيجي قد اورد هنا
اشكالا وزعم انه من اعظم الاشكالات فقال في كتابه المسمى بشوارق الالهام
قد صرح كافتهم بان الوجود ليس الا نفس تحقق الماهية المخصوصة لا ما به
تتحقق الماهية المخصوصة وكلما فرض تحقق لا يمكن ان يكون له خصوصية
في نفس التحقق فان معنى التحقق واحد في جميع التحققات ولا يمكن ان يتخصص
الا بان يكون تحقق هذا وتحقق ذاك وهذا التخصيص حاصل بمجرد الاضافة
الى ما هو متحقق بذلك التحقق وهذا هو معنى الحصة فليس للوجود الا حصص

متكثرة بالاضافة الى الماهيات المتكثرة وهذه الحصص ليست الا نفس
مفهوم التحقق مع قيد الاضافة الى الماهية انتهى كلامه رفع مقامه و
حاصل الاشكال ان هذه الطائفة يقولون بان الوجودات حقايق
متخالفة متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة ويقولون ان المطلق
والحصة خارجان عن تلك الوجودات فهناك امور ثلثة مفهوم الوجود
وحصصه المتعينة باضافته الى الماهيات والوجودات الخاصة المتخالفة
ونسبة الاول الى الثالث نسبة اللازم الى ذي اللازم فان الموجود المطلق
داخل في حصصه والحصص هي ذلك المفهوم مع قيد الاضافة ولكن
هما خارجان عن الوجودات الخاصة عرضيتان بالنسبة اليها كما مر سابقا
والحال انه يلزم عليهم بناء على ما اعترفوا به من تلك المقدمات ان لا يكون
الوجودات الخاصة الا الحصص فيلزم مخالفة جميع ما نقل عنهم وباطلة
على ما قال يلزمهم عليهم ان يكونوا قائلين بالمقدمات فهذا هو الاشكال
ونقول في دفعه ان الوجود الذي ليس الا نفس التحقق لا ما به التحقق
الماهية هو مفهوم الوجود العام البديهي الذي هو من ثواني المعقولات
بالمعنى الاعم والفرد الذي قالوا به هو ما تتحقق به الماهية لا بانه امر
ينضم الى الماهية فتصير موجودة بان يكون صفة موجودة في الخارج
منضمة الى الماهية فيه كما قال في السواد بالقياس الى الجسم فانه باطل
ضرورة بل بان الوجود بذاته موجود والماهية متحدة به وموجودة بنفسه
لا بغيره كما مر وهو كما انه فرد لما تتحقق به الماهية فرد للتحقق ايضا بمعنى
انه ينتزع من حاق ذاته ولهذا يحمل عليه فلا اشكال اصلا هذا انتهى كلامه
في تعليقاته واقول اما قول المحقق اللاهيجي في تصريح كلماتهم بان الوجود
ليس الا نفس تحقق الماهية فليس بصحيح لتصريح اكثرهم بغير ذلك على
وجوه متعددة نعم لبعض اطلاقات ايهام بما يوهم ذلك واما ان مذاهب
قاطبتهم بان التحقق مفهوم واحد بديهي التصور فصحيح وتوجيه الاشكال
مبني على تسليم انهم لا يعنون بالوجود الا التحقق وهو غير ثابت بل المعروف

المعروف من اطلاقاتهم انهم يطلقون الوجود ويريدون به مرة التحقق وتارة
المعنى العام وتارة البسيط وتارة المطلق وتارة الفرد وتارة
الحصة الى غير ذلك واما توجيه صاحب التعليقات للاشكال بان هذه
الطائفة يقولون بان الوجودات حقايق متخالفة متكثرة بانفسها
لا بمجرد عارض الاضافة فان النقل عنهم صحيح ومعناهم باطل فان الادلة
النقلية والعقلية تقضي على جهة القطع بان تلك الوجودات انما تعددت
وتمايزت بما لحقها من الاضافات بل لم تتحقق الا بذلك وان الحصة داخلة
فيها واما المطلق فاذا اريد به المفهوم كان عارضا وان اريد به المصداق
على قول بعضهم فهو داخل وستعرف تفصيل ذلك من خلال كلامنا في هذا
الشرح ان شاء الله تعالى وقد مر اشارة الى بعض ذلك واما ان الوجود
المطلق داخل في حصصه والحصص هي ذلك المفهوم مع قيد الاضافة
فالحق فيه ما ذكرناه **وقوله** يلزمهم بناء على ما اعترفوا به من تلك المقدمات
الا ان تكون الوجودات الخاصة الا الحصص فالحق فيه ان الحصص موجودات
في الخارج بقوابلها وتشخصاتها وهي حصص افرادها والحصص جزئيات
لا افراد من كلي لا كلي وقد قدمنا الاشارة الى بعض بيان هذه **وقوله** في
في دفعه الى قوله بالمعنى الاعم صحيح وكذلك قوله والفرد الذي قالوا به هو
ما تتحقق به الماهية على ظاهره واما ما في نفس الامر فعندنا قدمنا ان
الوجود والماهية هو الموجود الخارجي باعتبارين وقوله لا بانه امر ينضم الى
الموصوف من كثير من عباراتهم انه امر ينضم الى الماهية لكن المشائين الا
من يقول بالاتحاد منهم في الخارج **وقوله** بان يكون صفة موجودة في الخارج
كما يقوله بعض المشائين بل هو بغير دليل **وقوله** بل بان الوجود بذاته موجود
والماهية متحدة به وموجودة بنفسه لا بغيره قد تقدم الكلام عليه فانها
دعاوى من غير دليل وان الوجود هو المادة المطلقة وانما انه شيء غير
المادة والصورة وهو اصل الشيء وكل الشيء فان قيل بانه صفة عارضة
لماهية الشيء وحقيقته فهذا الكلام معقول الا انه لا يكون اصلا للشيء

ولا لكل الشيء بل كما قيل بعض المشائين وان قيل بل هو الاصل وكل الشيء
وهو غير المادة والصورة فنقول ليس بمعقول لا للمدعين ولا لغيرهم
بل لو سئلوا عنه اجابوا بانه لا تدركه العقول والحاصل ان الخصم لا يتم
لهم ولهذا قال بعض بانه صفة وجودية وآخرون انه صفة اعتبارية
ذهنية وغير ذلك والسبب في ذلك انهم لما طلبوا لم يجدوا غير امر اعتباري
او مصدري والدليل على هذه الجزئيات مثل قول صاحب التلقيحات
ولهذا يحيل عليه لان اولئك صناعتهم مرجعها الى مدلولات الالفاظ
بدلالتها اللفظية والمفاهيم وصناعة ترتيب الكلام وكلها لا تغني
من الحق شيئا مثل ما اورد بعض المتاخرين على قول الحكماء ان ماهية
الواجب لذاته هي الوجود المجرد اسئلة الاول ان الوجود من حيث هو
وجود اما ان يكون مقتضيا لمقارنة ماهية او لا يكون فان كان الاول
لزم ان يكون وجود الواجب لذاته مقارنا لماهية وقد فرض مجردا وان
كان الثاني لزم ان يكون وجود الممكن غير مقارن لماهية وهو محال
وان لم يكن الوجود مقتضيا لاحدهما فيكون كل واحد منهما محتاجا
الى سبب فيحتاج تجرد الوجود الواجب الى سبب وكل محتاج الى سبب
ممكن فالوجود الواجب لذاته ممكن لذاته هف والثاني والثالث
بهذا النمط فهذا مثل قولهم ان كان الوجود مقتضيا للمقارنة لزم ان يكون
الواجب كذا وان لم يكن مقتضيا لزم ان يكون الممكن كذا فهل هذا
الا ان الوجود حقيقة واحدة للواجب والممكن والحاصل ولكنهم اوهن
من بيت العنكبوت **قال** المشعر الثاني في كيفية اتصاف الماهية
بالوجود ولعلك تقول لو كانت للوجود افراد في الماهيات
سوى الحصص لكان ثبوت فرد منه للماهية فرعا على ثبوتها بناء على القاعدة
المشهورة فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها كما مر فعلم انه لا خصوصية
لورود هذا الكلام على عينية الوجود بل وروده على انتزاعية الوجود
اشكل لان الوجود عين الماهية على تقدير العينية فلم يكن بينهما اتصاف

اتصاف بالحقيقة وغيرها على هذا التقدير فيكون وصفا لها **اقول**
يريد بكيفية اتصاف الماهية بالوجود بيان ما اتصفت به من الوجود
او بيان ما يريد من قولنا بذلك ولعل الاول اوفق بمراد المصنف
فصور سؤالا عن بيان ذلك على سبيل المعارضة والمنع فنقول لم يجوز
اتصافها بالوجود وذلك يستلزم تحققها قبل الوجود او قبل الاتصاف
والاول هو المراد ولو كانت للوجود افراد في الماهيات سوى الحصص
الخ يعني ان الثابت من مفهوم الوجود والمحصل منه انما هو الحصص
التي تتعين كل حصة بما اضيفت اليه واما ان له افرادا متعينة بذاتها
من دون قيد الاضافة فلا ولو ثبت فرد منها لماهية لكان ثبوته فرعا
على ثبوتها كما هو مقرر في القاعدة المشهورة من ان ثبوت شيء لشيء فرع
على ثبوت ذلك الشيء الذي يثبت له الشيء فتكون ثابتة قبله ولا ثبوت
لها بدونه فيكون لها ثبوت قبل ثبوتها كما مر ويلزم التسلسل او ثبوت
الشيء قبل نفسه ثم ان المصنف اتى بالجواب مضمنا وصريحا في المضمن
في الزامهم بان هذا السؤال ليس واردا على خصوص قولنا من كون الوجود
عين الماهية خارجا بل يرد عليكم على قولكم بالانتزاعي لانه على قولنا
بالعينية يكون اتصافها بالانتزاعي العقلي بعد وجودها وتحققها بالحقيقة
قبل الاتصاف واذا اتصفت به كانت موجودة بالحقيقة ولا يلزم تقدم
الشيء على نفسه بخلاف قولكم بالاعتباري فانه غيرها وبه تتحقق عندكم
فاتصافها به يلزم منه تقدم وجودها على وجودها فالامر عليكم هنا اشكل
فما تجيبون به فهو جوابنا لكم وهو قوله لان الوجود عين الماهية يعني عندنا
فلم يكن بينهما اتصاف بالحقيقة وهو غيرها في التحليل العقلي فتتصف
به بعد تحققها بالحقيقة وانما يشكل كيفية الاتصاف على فرض المغايرة لان
الماهية بالوجود يعني به تتحقق على تقدير ان يراد به الكون المصدري فان
تقدمها عليه بحسب مطلق الكون والحصول على مطلق الكون والحصول
اذ يلزم منه تقدم كونها على كونها فلذا **قال** فيشكل كيفية الاتصاف

بما ان اتصاف الماهية بالوجود على تقدير ان يراد به الكون المصدري
مصداقها نفس حصول الماهية والماهية باي اعتبار اخذت كان لها
كون مصدري فلا يتصور تقدمها بحسب مطلق الكون على مطلق الكون
بخلاف ما اذا كان الوجود امرا حقيقيا وللماهية تحصل عقلي غير و
جودها **اقول** يعني انه يشكل عليهم كيفية الاتصاف لان اتصافها
بالوجود على تقدير ان يراد به الكون المصدري مصداقها ان مصداق ذلك
الاتصاف نفس حصولها لانكم اذا لم تريدوا به الكون المصدري لا مناص
لكم عن الحقيقة اذ المراد اما ما به الاتصاف او ما به التحقق فاذا اردتم
المعنى المصدري فباي اعتبار اخذت الماهية ذهنية او خارجية كان
لها كون صدوري ح لا يتصور تقدمها بحسب مطلق الكون على مطلق
الكون بخلاف ما اذا كان الوجود امرا حقيقيا وللماهية تحصل حقيقي غير
وجودها فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه لان ما به التحقق غير ما به الاتصاف
وهذا هو الجواب المحقق للالزام الذي اورد ضمنا لجوابكم لنا بما الزمناكم بسؤالكم
جوابنا لكم على ما اوردتم علينا **قال** لكن المحقق بالتحقيق ان الوجود سواء
كان عينيا او عقليا نفس ثبوت الماهية ووجودها لا ثبوت شيء او وجوده
لها وبين المعنيين فرق واضح والذي يجري فيه القاعدة المذكورة هو ثبوت
شيء لشيء لا ثبوت شيء في نفسه فقولنا زيد موجود كقولنا زيد زيد فلا
يجري فيه القاعدة الفرعية **اقول** هذا هو الجواب الصحيح وهو ان القاعدة
المشهورة لا يدخل حكم الوجود فيها لانها انما تنتفي في ما كان فيه تغاير
والوجود مع الماهية في الخارج شيء واحد فلا يدخل تحت القاعدة المشهورة
واعلم ان المصنف قد اثبت في عنوان كلامه هذا كون الوجود صفة فقال
المشعر الثاني في كيفية اتصاف الماهية بالوجود وكذا في توجيه الاشكال
على الخصم وليس على وجه الحكاية بل ظاهر كلامه ذلك على تقدير ارادة الكون
المصدري وكذا في حكم التحليل الذهني فانه قد اثبت لها وجودا ما قبل الحل الذهني
كما اشار اليه فيما سبق وكذلك قوله في هذا المشعر للماهية تحصل عقلي غير وجودها

وجودها على ما عندنا ومنافي هذا الجواب الذي عنده بقوله المحقق بالتحقيق
نقض لذلك بعبارة لا تدل عنده على ولانه قطعية وان كان لا يريد الا القطع
بقوله ان الوجود سواء كان عينيا او عقليا نفس ثبوت الماهية ووجودها
وهذا الاشكال فيه عند الخصم فان الخصم ايضا يقول ان الوجود نفس
ثبوت الماهية والمصنف يريد الاتحاد ولانه يريد انه هو كونها وتحققها اي
هو هي لانه اذا اعتبر لها معنى ما مغايرا للمفهوم ثبوتها كان عارضا لها في الخارج
كما هو عارض لها في الذهن والخصم لا يفيد قوله ثبوتها شيئا في الاتحاد وهذا
في الحقيقة لا يفيده لفظا والذي يفيده ان يقول ان الوجود هو الماهية لا
ان يقول هو نفس ثبوتها فانهم يقولون ان ثبوتها غيرها وهو محمول عليها
وصفة لها فرجع جوابه اعترافا لانه اذا ثبت كونه صفة كان ثبوتها فرعا على
ثبوت الموصوف وهذا ظاهر وان كان لا يريد الا الاتحاد وليتم به المراد **وقوله**
لا ثبوت شيء لشيء على ظاهره ان الوجود اذا كان هو ثبوتها كان ذاتيا مغايرا
نعم مثل هذا التدقيق في العبارة ينبغي ان يكون فيه واكثر ما يقع مثل ذلك غفلة
لا شك فيه والدليل على ان هذا وقع منه غفلة قوله والذي يجري فيه القاعدة
المذكورة هو ثبوت شيء لشيء لا ثبوت شيء في نفسه فان المطابق لثبوت
شيء في نفسه ان يقول ان الوجود نفس الماهية ولا شك ان الوجود ليس هو الماهية
قطعا وانما ادعى الاتحاد لعدم الوقوف على الفارق في الخارج ولما يلزمه من
الالزامات التي لا يتخلص منها على زعمه الا بالاتحاد وقد ذكرنا مرارا ونذكر انه
مغاير لها في الخارج باختلاف آثار الشيء الواحد الطبيعية اختلافا بالتضاد
ولا يحصل ذلك بالاتحاد والحاصل مراده ان ما يدخل تحت تلك القاعدة
هو ثبوت شيء لشيء لا ثبوت شيء في نفسه واعترض على المصنف بان قولك
الماهية موجودة قضية ولا بد لكل قضية من نسبة فيدخل تحت القاعدة
واجاب في رسالته الموضوعة لبيان كيفية اتصاف الماهية بالوجود بان
ذلك بحسب تفصيل اجزاء القضية واعتبارات الاطراف بحسب المفهوم
لا بحسب نفس الحكم ومصداق القضية فانه اذا قيل زيد زيد فهو من حيث

مفهوم القضية وانه حكم بين امرين لا بد له من اعتبار اجزاء ثلثة من الطرفين
والرابطة وليس الكلام فيه انما الكلام فيما يدخل في مصداق الحكم فبعض
الاحكام ما ليس يتحقق فيه الا ذات الموضوع فقط كقولنا زيد زيد وزيد حيوان
لان الطرفين فيهما شيء واحد بالذات ماهية ووجودا او وجودا فقط ومن
هذا القبيل زيد موجود فان مصداقه ماهية الموضوع ووجوده لا غير
والمحمول اذا كان نفس الوجود فلا حاجة الى رابطة اخرى لان جهة الاتحاد
والربط هو الوجود ليس الا فاذا حمل غير الوجود على موضوع احتيج الى وجود
يقع به الرابط ما بينهما واما اذا حمل الوجود فلا حاجة الى وجود غير يصير الربط
بينهما انتهى واقول ان هذا الجواب وبيان وجه الاتحاد بين الوجود ونفسه ان
صحيح لا اشكال فيه الا ان تقليله ينقض تقريره في قوله كقولنا زيد زيد وزيد
حيوان لان الطرفين فيهما شيء ان كلامه في هذا المثال صحيح ولكنه في الوجود و
الماهية ليس بصحيح لان الوجود ليس هو الماهية لان الوجود وجه الشيء من ربه
واعتباره من جهة صانعه والماهية وجه الشيء من جهة نفسه وهويته اذ لو كان
هو الماهية لكان موجودا بغيره كالماهية والا كانت بنفسها لا بالوجود على ان
الماهية لو صدقت على الوجود فان كان صدقا صناعيا كان عارضا لم تحد به في
نفس الامر وان كان حقيقيا لم يكن عارضا في الذهن كما انه لا يمكن في قولك
زيد زيد ان يعرض المحمول للموضوع في الذهن الا باعتبار عوارض خارجية كما
تتصور مثلا ان زيدا المسؤل عنه او المخبر به هو زيد المعلوم او بالعكس يعني
باعتبار امر خارج تلحقه بالموضوع او المحمول لاجل صحة الحمل في الصورة وهو
في الحقيقة ملحوظ باعتبار وصف لموصوف لا نفس الذات فتفهم الكلام
ولا تكتف بمجرد العبارة واعلم ان هذه القاعدة المشهورة انما قررت فيما
يعتبر فيه التغاير بالحقيقة ولو لوحظ عليها ما تغايره بالاعتبار لم يدخل تحتها
الا لجهة التغاير الاعتباري الذي هو منشاء للتغاير وليس لك مع الاتحاد
اذا ادعى الخصم دخول ما تغاير بالاعتبار تحتها ان تعارضه بالاتحاد يعني
مع قطع النظر عن ذلك الاعتبار مثل كون الوجود موجودا بنفسه فانه في الحقيقة

في الحقيقة ليس شيئا غير نفسه فاذا ادعى الخصم الدخول باعتبار مفهوم الحمل فلك
الوجود موجودا ان تعارضه بجهة عدم المغايرة فانه وجد بنفسه ولا تزيد بالحمل
الا هذا المعنى ولو انه ادعى الاتحاد ويخرج عن القاعدة عارضته باعتبار المغايرة
لان هذه الطريقة لا يحقق بها العلم وانما يحقق بها الجدل فان هذه طريقة
المغالبة وليس كل قاعدة صحيحة ولا كل من اعتبر بها العلم مقتصدا فان
العلماء المتسمين بالعلم على اربعة اصناف صنف اذا اوردت عليه
المسئلة انكرها لغرض نفسه وهذا الايكاد يصيب الحق وصنف ليس
هكذا ولكنه انس من نفسه المسئلة بخلاف ما اوردت عليه ولا تقدر نفسه
على مفارقة ما انست به فيتكلف الرد وهذا كالاول وصنف ليس
كالاولين ولكنه يزن ما عنده من القاعدة فان وافق قاعدته قبله وما لم
يوافق لم يقبله وهذا كالاولين اذ لعل الغلط في قاعدته او في تفريعه عليها
وصنف اذا اوردت عليه الكلام تفهمه مع قطع النظر عما تمسك به الاولون
وانما يريد معرفة الامر في نفسه وهذا لا يكاد يخطيء الصواب لانه قد احسن
النظر وجاهد نفسه لله وفي الله والله سبحانه مؤيده والذين جاهدوا فينا لنهدينهم
سبلنا وان الله لمع المحسنين ومن وصيتي لك اذا سمعت من الاخر الكلام بما
هو خلاف ما عندك او الاعتراض عليك فتفهم ما يقول واياك
ان تكون حين كلامه مشتغلا في نفسك باعداد الجواب او النقض فتكون
قد اشتغلت عن فهم كلامه لان استعدادك لمعارضته حجاب لك يمنعك
من فهم كلامه ومن التوفيق للاصابة فان العلم ليس بكثرة التعلم وانما هو
نور يقذفه الله في قلب من يشاء فينفسح فيشاهد الغيب وينشرح فيحتمل
البلاء كما روي عنه صلى الله عليه وآله قيل وهل لذلك من علامة قال صلى الله
عليه وآله التجافي عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود والاستعداد للموت
قبل نزوله وهذه القاعدة المشار اليها ليست جارية على حقيقة
نفس الامر وانما هي مبنية على ما يفهم من صناعة المحمولات والموضوعات
وعلى ان الامور الاعتبارية ليست شيئا متحققا وعلى اصطلاحات وترتيبات

لا يفيد من تعلمها شيئا من النور وانما تفيده قوة الجدل والمطارحة
الكلام وسهولة التعبير ومثال ذلك حاتيسر لها في شي من الحق تعلق
ولا ارتباط ولكن رسول الله صلى الله عليه وآله قال لسراقة ابن مالك
اعملوا فكل ميسر لما خلق له وكل عامل بعمله فقول المصنف فلا تحرز
فيه قاعدة الفرعية لا تحرز فيه قاعدة الاصلية ايضا فان ثبوت زيد
لزيد هو ثبوت زيد وثبوت الوجود لزيد هو ثبوت زيد وثبوت الوجود
للماهية ليس هو ثبوت الماهية يعني ليس هو الماهية لان عين الماهية لا يكون
عينها بوجه واحد من الوجوه الا باعتبار اخر بان تقول هذا الشي هو
الوجود باعتبار كونه اثر فعل الله سبحانه وهو الماهية باعتبار هويته في
نفسه وانيته فقول امير المؤمنين عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه
للتفصيل المذكور ظاهر فان لحظت انها اثر فعل الله ونور الله عرفت ربه
فان معرفة الاثر دالة على وجود المؤثر والنور دال على المنير ومثال ذلك الخط
اذا نظرت الى الخط مثلا ان لحظت كونه طويلا لم تعرف به الله لان الله سبحانه
لا يعرف بالطول وان لحظت انه اثر فعل الله سبحانه عرفت الله به لانه
اثر والاثر يدل على المؤثر واما كون الوجود هو الماهية بلحاظ واحد فهو ظاهر
الفساد وصاد عن طريق الرشاد فافهم هذا الكلام المكرر المردد **قال**
والجمهور حيث غفلوا عن هذه الدقيقة وهفوا فيها وهفوا في الاضطراب
وتشعبوا في الابواب فتارة خصوا القاعدة الكلية القائلة بالفرعية
بما سوى صفة الوجود وتارة هربوا عنها وانتقلوا الى الاستلزام بدل الفرعية و
تارة انكروا ثبوت الوجود اصلا لا وصفا ولا عينا قائلين انه اعتبار
مجرد الوهم الكاذب واختراعه لان مناط صدق المشتق اتحاده مع الشي
لا قيام مبدء الاشتقاق لان مفهوم المشتق كالكاتب والابيض امر
بسيط يعبر عنه بالفارسية بهر وسفيد فكون الشي موجودا عبارة عن
اتحاده مع مفهوم الوجود لا قيام الوجود به قياما حقيقيا او انتزاعيا
ولا يحتاج الى وجود اصلا **اقول** قوله وتشعبوا يعني قالوا اقوالا مختلفة

مختلفة لاجل غفلتهم عن الفرق بين ما هو متحد بالذات والمتغاير كما
تقدم فتارة خصوا القاعدة اعني ثبوت شي لشي فرع على ثبوت ما له
الثبوت فلما وجدوا ان الوجود متحد بالماهية خصوها بما سوى الوجود
فانه لا تكون هذه صفته وتارة هربوا عن ذلك والتجئوا الى الاستلزام
اي بان ثبوت شي لشي يستلزم ثبوت ما له الثبوت يعني يكون اتصاف
الماهية بالوجود مستلزم لحصولها والا لم يحسن الثبوت لغير ثابت زعما
منهم انهم التجئوا الى ركن وثيق وعند نالوا ارادوا الما وقعة لصح قولهم
كانه مغني الكسر والانكسار وتارة انكروا ثبوت الوجود اصلا لا وصفا
ولا عينا متمسكا بالقاعدة بانه لو كان موجودا لوجب خواله حقا ولو كان
كذلك لزم ما تقدم من التسلسل او توقف الشي على نفسه قائلين انه
مجرد اعتبار الوهم الكاذب واختراعه واعتبار الذهن اذا لم يطابق
نفس الامر كان كاذبا واختراعه لانه لو كان انتزاعيا كان محله الخارج ثابتا
ولو كان عينيا كان له مصداق غير عارض ولا معروض او عارض فيلزم
المحذور المتقدم في اسئلة او معروض فيخالف ذهنه وعللوا العدم
بان صدق المشتق كالابيض والكاتب على الشي اتحاده به فليس
الا الشي لا قيام البياض والكتابة بالشي فان مفهوم الكاتب و
الابيض المعبر عنه بهر وسفيد امر بسيط فليس مناط صدقه قيام
بالشي بل اتحاده فكون الشي موجودا عبارة عن اتحاده مع مفهوم الوجود
لا قيام الوجود بذلك الشي ليكون الوجود شيئا مغايرا لذلك الشي بل ليس
قائما لا قياما حقيقيا ولا انتزاعيا فان الشي بنفسه قائم في الاعيان ولا
الى وجود اصلا نعم هو اعتبار ذهني ان تعتبر وجود الشي خارجا في الذهن
هذا ظاهر ما حكاه المصنف عن هذا من قوله او لازم قوله واعلم ان ما اشار
اليه هذا القائل كله خطاء على مراده ومراد خصمه واما على مرادنا ففيه
صواب وفيه خطاء فاما قوله ان صدق المشتق هو اتحاده فليس بصحيح فاني
الصفة الخارجة من الذات بل صدقه قيام مبدئه بالشي واما ان كونه

موجودا عبارة عن اتحاده به فصحح على مبنى ما ذكرنا سابقا من ان الوجود
الحقيقي عبارة عن الماهية المطلقة وهي باعتبار حقيقة مصداق على قسمين موجود
وصفة فالموجود موجود موصوف والاعراض والصور والنسب ومبادي المشتقات
والمفاهيم والكليات والمعقولات الثانية والانفعالات والاوضاع
والآجال والاضافات والامور الاعتبارية والانتزاعيات وما اشبه ذلك
كلها وجودات صفاتية والكل موجود بالوجود الخارجي وماهيات كل الاشياء
موجودات في الخارج وهي الاشياء انفسها باعتبار هوياتها وانيتها وكونها
من حيث هي هي ويدخل في لحاظ مسمى الوجود كل ما سوى الله من حيث كونه اثر
فعله ويدخل في مسمى الماهية كل ما سوى الله من حيث هو هو وقول امير المؤمنين
عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه اراد بها النفس التي هي اثر لفعل الله وهي الوجود
لا نفسه التي هي هو من حيث نفسه فان الله لا يعرف بها ولا تزداد من عرف
وجوده عرف ربه لان الوجود ليس مقولا على الله وعلى العبد بالاشتراك
المعنوي ولا اللفظي ولا نسبة بين الرب وبين العبد بوجه من الوجوه وانما يريد
انه اثر يدل على المؤثر فمن لم يعرف نفسه بانه اثر لم يعرف نفسه ولم يعرف
ربه والحاصل ان كل ما سوى الله فهو مخلوق وموجود في الخارج وجود والله
سبحانه خالق كل شيء ووضع سبحانه كل شيء في المحل اللائق به فوضع الجواهر والذوات
في امكنتها ووضع الاعراض في موضوعاتها ووضع الذهنيات في محالها وهي الاذهان
وتفصيل هذه حتى يزول الاشكال على ما هو خلاف المعروف عند الاكثر مما يطول
به الكلام ولكن نشير اليه في مواضع متفرقة يوفق الله سبحانه من يشاء لفهمها
ويمنع منها من لم يسبق له العناية وانا اسأل الله عز وجل ان يوفق من نظر في
كتبي من مريد الحق لما يريد به الخير وسعادة الدارين **قال** فالواجب
عند هذا القائل عين مفهوم الموجود لا عين الوجود وكذا الممكن الوجود
وكذا في جميع الاتصافات بالمفهومات والفرق بين الذاتي والعرضي من
المشتق عنده بكون الاتحاد في الوجود الذي هو مناط الحمل عندنا في الذاتيات
بالذات وفي العرضيات بالعرض اذ لا وجود عنده بل بان مفهوم الذاتي هو

هو الذي يقع في جواب ما هو والعرضي هو الذي لم يقع فيه وهذه كلها من
التعسفات **اقول** يريد ان هذا القائل عنده ان الواجب عز وجل
عين مفهوم الموجود لا عين الوجود واقول انما يتبع ذلك لزوما ان الواجب
هو نفس الموجود الحق لا انه مفهوم بل هو المعلوم فهو الوجود وعين الوجود
ومن اراد بالواجب عز وجل عين الموجود المعبود بالحق فقد اخطأ وكفر
واشرك فهو مثله لا غيره وكذا من جعله فقط هو الوجود المغاير الموجود
وقوله وكذا الممكن الموجود فانه هو عين وجوده الا انه يخالف المعقول
الماهية والا مفهوم الوجود بخلاف الواجب فانه مع ذلك لا يمكن
ان يخالف الماهية والى مفهوم الوجود وكل هذا لا يحس به فانه حق على ما
قررناه ثم قال المصنف ان هذا القائل عنده الفرق بين الذاتي و
العرضي في الاتحاد وليس انه والذاتيات بالذات وفي العرضيات
بالعرض كما هو عندنا لا تثبت الوجود الذي هو مناط الحمل بل بان مفهوم
الذاتي في الاتحاد هو الذي يقع في جواب ما هو ومفهوم العرضي هو الذي
لم يقع فيه اذ لا وجود عنده فلا فرق بين الاتحادين عنده الا بالدخول
في جواب ما هو وعدمه اقول وانا وان في شان الحمل اعتبار المصنف
في نفس الحمل بالاتحاد في الذاتي بالذات وفي العرضي بالعرض واعتبار القائل
ايضا في الدخول وعدمه لعدم المنافاة بينهما فان الاول بيان لنفس
نفس الاتحاد والثاني بيان تعريفه والعبارة عند في الحيوان هو الضاحك
لا فرق بينهما الا ان الحيوان يدخل في جواب ما هو بخلاف الضاحك
هذا قول القائل والظاهر انه غير مناف لكلام المصنف الا انه يعتبر
لان الدخول للاتحاد والذاتي والخروج للعرضي **وقوله** وهذا كله من التعسف
يحتمل الاشارة الى ما وقع من جميع ما ذكر وخصوص هذا القائل والاول
اظهر **قال** اشراق حكمي وجودي كل ممكن عين ماهيته خارجا
ومتحد بها نحوا من الاتحاد وذلك لانه لما ثبت وتحقق مما بيناه
ان الوجود الحقيقي الذي هو مبدأ الآثار ومنشأ الاحكام وبه تكون

الماهية موجودة وبه يطرد العدم عنها او عينها فلو لم يكن وجود كل
ماهية عينها وتتحد بها فلا يخلو اما ان يكون جزءا منها او زائدا عليها
عارضا لها وكلاهما باطلان لان وجود الجزء قبل وجود الكل ووجود
الصفة بعد وجود الموصوف فتكون الماهية حاصلة الوجود
قبل نفسها ويكون الوجود متقدما على نفسه وكلاهما ممتنعان
ويلزم ايضا تكرر نحو وجود شيء واحد من جهة واحدة والتسلسل
في المترتبات المجتمعة من افراد الوجود وهذا التسلسل مع استحالته
بالبراهين واستلزامه لانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين اي الوجود و
الماهية يستدعي المدعى بالطف هو كون الوجود عين الماهية في الخارج
لان قيام جميع الوجودات بحيث لا يشذ عنها وجود عارض يستلزم وجودا
لما هو عارض وان لم يكن المفروض جميعا جميعا بل بعضا من الجميع
اقول قوله وجود كل ممكن عين ماهيته هذه دعواه المنكرة يريد ان
يبرهن عليها ليخرج من [illegible] الدعوى الى الحكم الحقيقة ومعنى هذا ان وجود زيد
ماهيته **وقوله** وتتحد بها لكونها من الاتحاد في الاول لان مفاد الثاني ان
الاتحاد طارئ على التغاير سواء كان بالذات او بالاعتبار وان معنى نحوا
من الاتحاد انه لا مطلقا بل في حالة او جهة وكل هذا مناف للعبارة
الاولى ولعل هذا النحو هو المبين في التفصيل من انها به تكون موجودة وبه
يطرد عنها العدم وكل هذه منافية لكون الوجود عين الماهية لان
المعروف من كون شيء عين آخر انهما اسمان على معنى واحد وما كان هكذا
لا يخالف الاعتبار الذهني الا عند من لم يكن منشأ للمغايرة الذهنية
واما كون الوجود الحقيقي منشأ للآثار والاحكام فيحتمل احد امرين اما
انه اذا حصل للماهية نشأت عنها ومنها الآثار والاحكام واما انه اذا
حصل نشأت عنه ومنه الآثار والاحكام فان اراد الاول كان الشيء
حقيقة هو الماهية واما الوجود فانه علة كونها وعلة الكون قد تكون
فاعلية وغائية وهما خارجان عن حقيقة الشيء فلا يكونان عينا لها ولا

لها ولا جزءا منها فان حركة يد الكاتب والانتفاع بالكتابة ليستا
جزئين لها مع انها بها كانت ولا يكون عين حقيقة الشيء الا ما كان
من علل الماهية كالمادة والصورة وان اراد الثاني فقد ذكرنا سابقا
ان الآثار والاحكام انما تترتب على الصورة لا على المادة فان جعل
كالمادة لم تترتب عليه الآثار وان كان سببا لنشوها وان جعل كالصورة
فقد بينا سابقا انها عارضة للمادة ولاحقة بها كما شئنا وقلنا انها
الام وان المادة هي الاب بعكس المعروف عندهم وذكرنا هناك الدليل
عقلا ونقلا عن ائمة الهدى عليهم السلام وعلى هذا لا تكون الماهية سابقة
الثبوت على الوجود كما ان المادة كذلك وعلى كل تقدير فكونها به لا
بغيره لا يفيد العينية المدعى ثبوتها فتدبر **وقوله** فلو لم يكن وجود كل
ماهية عينها وتتحد بها فلا يخلو اما ان يكون جزءا منها الخ يقال هو ليس
جزءا منها ولا زائدا عليها عارضا لها لانه لو كان جزءا لكانت مركبة
منه ومن شيء آخر لا انه يلزم منه تقدم على نفسه لان كونها نفسه محل
النزاع سلمنا لكن اذا لم يكن متقدما عليها لم تكن به كما يقولون وانما
يلزم من كونه جزءا لها انها مركبة منه ومن شيء آخر وعلى قولنا بان الوجود
عين الماهية اي الشيء فظاهر مما قررنا سابقا لزوم كونه جزءا منها لانا
قررنا ان الشيء الذي هو الماهية منضمة او منفردة او هو الوجود منضما
او منفردا مركب من وجود وماهية هي انفعاله لفعل الفاعل سبحانه
كالكسر والانكسار وهو معنى قول الحكماء المتقدمين الذين اخذوا
حكمتهم من الوحي بواسطة الانبياء عليهم السلام ان كل شيء محدث لا بد له من
اعتبار من جهة ربه واعتبار من جهة نفسه ومرادهم بما من ربه هو الوجود
المنفعل بفعله تعالى وبما من نفسه هو انفعاله المسمى بالقابلية الاولى
والماهية الاولى في الخلق الاول ومجموعهما هو الشيء وهذا ظاهر ثم
الماهية الثانية اي المجموع من حيث هو هو وهو الوجود من حيث كونه اثرا
فلا مقدرة في كونه جزءا منها واما ارادة الاتحاد في الخارج فنقول لا

معنى الوجوه ذكرنا منها سابقا مثلا انه يلزم ان لا يحلله العقل الا
على ما قلنا مثلا اذا المتقدم المدعى مثل السرير فانه شيء واحد متحد ويحلله معنى
العقل الى مادة الخشب وصورة معينة وهي متحللان في الخارج وكذلك
مادة السرير هي شيء واحد في الخارج ولا يحلله الذهن الا بلحاظ كون الخشب
الخارج مركبا من مادة وصورة نوعية وهي ايضا متحللة في الخارج فلكونها
واحدة وكونها مركبة انما هو باعتبارين في الذهن وفي الخارج فلو قلت
في الخارج شيء واحد قلنا من حيث شخصيته فلو لوحظت في الذهن من هذه
الحيثية لم يتحد الا بسيطا فالتحليل والا لانه فرع ومتوقع فما امكن تحليله ذهنا
فهو مركب خارجا وما لم يمكن تركيبه كالواجب عز وجل لم يمكن تحليله في الذهن
فافهم ولهذا انه انك تفهم واما كونه عارضا لها فيراد من العارض الوجود
العارض اللازم للذات الخارج عنها وهو الكون والحصول في الاعيان
لا ما به الكون فانه هو الشيء باعتبار والماهية باعتبار والماهية هي الشيء
باعتبار كما تقدم **فقوله** فتكون الماهية حاصلة قبل الوجود ارتضا فرض
انه خارج فانه صفة وهذا ايضا كالاول يعني ان اردت به الكون في الاعيان
فلا عيب في عروضه وسبقها عليه لانه صفتها وان اردت به ما به الكون
فهو نفس الشيء ولا على معنى ما ذكر المصنف بل على معنى ان الشيء انما هو
شيء به لا بغيره وهذا هو الذي لا يجري عليه التحليل الذهني لان التحليل الذهني انما
يجري على المتعدد في نفس الامر والاتحاد والذات رأيا المصنف هو المتعدد
في نفس الامر لانه يريد به شيئين كما انا بالاتحاد واحدا احدهما شيء وجد بنفسه
لا بغيره سماه الوجود والثاني شيء وجد بغيره لا بنفسه سماه ماهية وجعل
علة الاتحاد وكونها به لا بنفسها كما ذكر في قوله به تكون الماهية موجودة
وبه يطرد عنها العدم فلا تتوهم انه يريد ما اردنا لانا نقول ان الشيء انما
شيء به لا بغيره فاذا اردنا ان نمثله على الخلق الاول منفعل وانفعال
الوجود وماهية ارتادي وصورة ارسطولوقي بل كلها على ما فصلنا
واذا اردنا ان نمثله على الخلق الثاني قلنا شيء له جهتان جهة مادية وجهة

وجهة من نفسه او كونه اثرا هو وجود وكونه هو هو ماهية فاين قولنا من
قوله فلا تتوهم ان الارادتين متفقتان وان اختلف اللفظ بل الخلاف
بيننا في اللفظ وفي المعنى وفي الحكم وفي الارادة **وقوله** ويلزم ايضا تكرر
نحو وجود واحد من جهة واحدة اي يلزم على فرض انه جزء مع لزوم التقدم
تكرر وجود الشيء فان هذا الجزء وجود وما به الماهية وجود فيتكرر نحو اي
نوع او طريق وجود واحد للماهية الواحدة حاصل من الجزء المفرد وهي
ومتا به حقيقته فان كلا منهما محصل وكذا يلزم التكرير من فرض كونه عارضا
فانه معروضه موجود والعارض عليه وجود فيتكرر الوجود من جهة واحدة
او من جهات مختلفة بل انما هو الماهية فقط وهذا اللازم على فرض
تسليم فرضه واما على نحو ما بينا فقد اشرنا سابقا الى ما يلزم منه نفي التكرير
من انه ان اراد بالجزء على تصويره ما يتعلق بالخلق الاول فقد قلنا سابقا
ان الشيء مركب من وجود وماهية او ورد الانفعال فالوجود احدثه بفعل
الذي سماه فهو في حقيقته اثر فعل الله واما هذه الماهية التي هي الانفعال
فانها خلقت من نفس الوجود من حيث هو كما مثلنا في نور الشمس والظل
الظاهر من الجدار بها وقلنا هناك انه اثر لفعل الله الخاص به والماهية اثر
لفعل الله سبحانه انشاه من الفعل الذي احدث به الوجود من صفته فهو وجه
من سبعين كما تقدم فلا يكون تكررا وعلى تصويره ما يتعلق بالخلق الثاني فعلى
نحو الخلق الاول ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت وان اراد بالعارض
الصفة فالصفة من الموصوف والتابع من المتبوع والنور من المنير
والمندوب من الواجب وهكذا الكلام على نمط واحد كالاول فاين التكرير
وقوله او التسلسل في المترتبات المجتمعة الخ يعني به انك اذا فرضته جزءا
او عارضا فانقل الكلام الى كل منهما على نحو ما فرضت في الوجود مع الماهية
فيلزم افراد مترتبة لان كلا منها به الكون لما هو بعده لانها وجودات
مؤثرة ومجتمعة لان ما هو وجود لا يكون معه وما تتحصل الاجزاء والعوارض
الوجودية المؤثرة على جهة الترتيب المجتمعة الحصول لانها وجودات الى غير

الغاية محصورة الدوران بين الوجود والماهية وهذا باطل بالاتفاق
وهذا انما يتم لو مع موافقته في الاحتجاج واما مع موافقته في مذهبه فلا
يتم له لانه على مذهبه لا يحتاج الوجود الى وجود وان احتاج غيره اليه
فلا تسلسل فكلامه اما ان يكون ردا على الخصم بما هو مسلم عنده او مصالحة
في الكلام فعلى مذهبه لا يلزم التسلسل وعلى مذهبنا بالطريق الاولى وقوله
وهذا التسلسل مع استحالته بالبراهين اذا ثبت لزومه فهو مستحيل ومع جواز
لزومه هنا غير مسلم كما سمعت قال يستدعي المدعى او يثبت المدعى بالخلف
او بقياس الخلف وهو انه اذا لم تصدق نتيجة الاول في القياس صح كون
الوجود جزءا او عارضا للزوم المفسدة من كون الماهية حاصلة الوجود قبل
نفسها او كون الوجود متقدما على نفسه ولزوم تكرر نحو وجود واحد من جهة واحدة
او التسلسل المستحيل صدق نقيضها وهو ان الوجود ليس بجزء للماهية ولا عارض
لها زائد عليها بل هو عين الماهية في الخارج وهذا الكلام على فرض صحة الحصر العقلي
فيما ذكر ولكن الاحتمالات غير محصورة فيما ذكر بل يجوز ان تكون الماهية عارضة
على الوجود كما نقله المصنف عن الصوفية وان تكون امرا اعتباريا وهو
متأصل كما يظهر من كلامه في بيان جعل الوجود وان تكون جزءا من الوجود و
فعلى الاول لا يثبت الاتحاد الا على قول القائل الذي يثبت الوجود اصلا
بعدم الفرق بين الذاتي والعرضي الا في دخوله في جواب ما هو وعدمه واما
الحاق العرض عنده فانه عرضي وهو مناف لما يريده من الاتحاد وعلى الثاني
كذلك ايضا لان الاتحاد انما هو بين الوجودين واما بين وجود وعدم
فلا وعلى الثالث فعندنا لا باس به على اعتبار وهو ما اذا اردنا بالماهية
الاولى التي قلنا هي الانفعال والصفة والصورة فقد قدمنا انها وجود
صفتي والمادة وجود موجود وهذا في الخلق الاول واما في الخلق الثاني
فغير جائز على قولنا لانا نريد بها كل الشيء من حيث نفسه والوجود كل الشيء
من حيث كونه اثر الصانع لو اعتبرنا الشيء بانه هو مجموع الاعتبارين كان
جزءا لكنها جزء للشيء لا للوجود لو جوزنا جوازه امكن اذا اردنا الا انه بجعله

بمغالطة لا يبطلها بحول الله وقوته لا بحولنا وقوتنا لا حول ولا قوة الا
بالله العلي العظيم واذا ضممت هذه الاحتمالات بطل ما استدل به من
قياس الخلف مع انا كثيرا ما نقول ان الاحكام المنطقية وقواعدها انما
تحصل للعلوم الشرعية وما اشبهها واما العلوم الالهية والاسرار الربوبية
فلا يصح علم المنطق كما ان تكون آلة لها وبرهانا كما انك ان كنت تعقل ان
علم المنطق بنيت قواعده على مدارك العقول والاوهام وهي قاصرة عن
ادراك معرفة الملك العلام وانما يعرف بمجرد ما وصف به نفسه لعباده
وما وصف نفسه لعباده الا على السنة اوليائه محمد واهل بيته الطاهرين و
ما اوحى من انبيائه صلى الله على محمد وآله الطاهرين وعليهم اجمعين ولقد قرر
القائل اذا شئت ان تختر لنفسك مذهبا يحييك يوم البعث من لهب
النار فدع عنك قول الشافعي ومالك وحنبل والمروي عن كعب الاحبار
ووال اناسا نقلهم وحديثهم روى جدنا عن جبرئيل عن الباري وقوله لانه
تمام جميع الموجودات الخ يعني انه لما ابطل من كون الوجود عارضا المستلزم
للتسلسل ولما استدل به من حكم قياس الخلف على كون الوجود عين الماهية
يعني ان جميع ما يعرض من الوجودات العارضة لا بد لها من اصل تنتهي اليه
الا ان يكون هنا ما ترجع اليه والا لم يكن ما فرض انه جميع الموجودات
جميعها بل هو بعضها والبعض الاخر هو الذي ليس بعارض قال فاذا ثبت
كون وجود كل ممكن عين ماهيته في العين فلا يخلو اما ان يكونا متغايرة
في المفهوم والمعنى او لا يكون والثاني باطل والا لكان الانسان والوجود
لفظين مترادفين ولم يكن لقولنا الانسان موجود فائدة ولكان مفاد
قولنا الانسان موجود وقولنا الانسان انسان واحدا ولما امكن تصور
احدهما مع الغفلة عن الاخر الى غير ذلك من اللوازم المذكورة في المتداولات
من التوالي الباطلة وبطلان كل من هذه التوالي مستلزم لبطلان المقدم
فتعين الشق الاول وهو كون كل منهما غير الاخر بحسب المعنى عند التحليل
الذهني مع اتحادهما ذاتا وهوية في نفس الامر اقول قوله فاذا ثبت

كون وجود كل ممكن عين ماهيته مما لم يثبت فلا يترتب على حكم لم يثبت
حكم وليس المراد بالترتب توقفه بل ليكونا مذهبا خاصا مركبا من مسئلتين
فكانه قال قد ثبت شق فاذا ثبت توجهنا الى الاخر فقيل لم ان الاول
لم يثبت فارجع عليه او فارجع عنه **وقوله** فلا يخلوا اما ان يكون بينهما
مغايرة في المعنى والمفهوم اولا يكون والثاني باطل واقول من اي جاء
البطلان لانه ان كان وجود كل ممكن عين ماهيته من جميع الجهات لم يكن بينهما
مغايرة فلا يكون الثاني باطلا وان كان وجود كل ممكن عين ماهيته باعتبار
او فرض لم يكن بينهما اتحاد من كل جهة فلا يكون الثاني باطلا مطلقا بل في
حال دون حال ولا يلزم منه لكون اللفظين مترادفين ويكون لقولنا
الانسان موجود فائدة وبيان هذا ان الانسان هو الذات المعلومة الذي
هو الحيوان الناطق فانت ما تريد بالوجود الذي حملته عليه اهو الناطق ام
هو الحيوان ام هذا المجموع ام شيء آخر فان اردت به الثالث وانه هو مصداقه
لم يكن بينهما مغايرة وكان اللفظان مترادفين وان اردت به ما سوى الثالث
لم يكن منه ومثله قولنا الانسان موجود وقولك الانسان انسان فانه موجود
المحمول ان كان هو الانسان اي الحيوان الناطق كان المفاد واحدا والا فليس
هو عين الانسان والوجود المحمول هو المعبر عنه بهست بالفارسية او المعنى المصدري
وهو في الحقيقة محمول على الماهية المتصفة بذلك وهو وجود الماهية الحقيقية
لان الذات في حقيقته من المتحصل بالاتحاد والمحمول هو المعنى المصدري الذي هو اثر
الاتحاد والموضوع هو ذلك النوع والمتحصل بكل هذا الجملة ومفصلا ان
الوجود الحقيقي ليس هو المحمول بل هو الموضوع والمحمول هو الماهية الا دلالي
الانفعال كما ذكرناه ومعنى ذلك انه تعالى لما خلق الخلق فخلقه هو النسبة
من فعل الله والخلق هو نسبة الممكن من نفسه وكلاهما من صنع الله فوجب
الاعتبار ان ذلك منها جهة الصنع لها هو الوجود الحقيقي وهو المعبر عنه بقوله
عليهم من عرف نفسه فقد عرف ربه وهو الفؤاد الذي هو محل المعرفة التي ضدها
الانكار وجهة الممكن من نفسه من حيث هو هو الماهية هذا بلغة اهل

الحق عليهم واما بلغة القوم فاذا قلت زيد موجود فالمحمول هو الوجود
والوجود الحقيقي هو الموضوع واما المحمول فهو المفهوم المصدري او المعنى
البسيط الذي هو هست وليس شيء منهما حقيقة زيد لا وجوده ولا ماهيته
بخلاف قولك الانسان انسان فان المحمول هو عين الموضوع فهذا هو
عينه في الخارج ولا يكون غيره في الذهن واما موجود في قولك الانسان
موجود ومثله فهو غير الانسان ولو كان هو عينه لما حمل عليه ضده فلا يصح اذا
كان عينه ان نقول الانسان معدوم فلما جاز ضده علم بان هذا الموضوع
يعتوران عليه **وقوله** فتعين الشق الاول وهو كون كل منهما غير الاخر
وهو جميع كلا ان الشق الى المذكورة باطلة وكذا تقييده بقوله بحسب المعنى
عند التحليل الذهني مع الاتحاد بهما ذاتا وهوية في نفس الامر فانه باطل
اذ لو اتحدا ذاتا وهوية في نفس الامر لما امكن تحليلهما في الذهن كما لا يمكن
تحليل الانسان الى الانسان الا عند تعدد اللفظين بان نتصور لفظ الانسان
ونتصور لفظ انسان في حمل على الاول مع اتحاد المعنى ذهنا وخارجا
قال بقي الكلام في كيفية اتصاف الماهية بالوجود فيجب المغايرة الا تصافية
في ظرف التحليل العقلي الذي هو نحو من الانحاء وجود شيء في نفس الامر بلا
فعل واختراع وذلك لان كل موصوف بصفة او معروض لعارض
فلا بد له من مرتبة من الوجود ويكون متقدما بحسبه على تلك الصفة اذ ذلك
العارض غير موصوف به ولا معروض له فعروض الوجود اما للماهية الموجودة
او غير الموجودة او لا الموجودة ولا المعدومة جميعا فالاول يستلزم الدور
او التسلسل والثاني يوجب التناقض والثالث يقتضي ارتفاع
النقيضين **اقول** لما كان يذهبا الى اتحاد الوجود بالماهية خارجا
والى تغايرهما ذهنا والى ان الوجود عارض على الماهية في الذهن فذكر
الوجهين الاولين وذكر هنا الثالث فقال في كيفية اتصاف الماهية
بالوجود يجب المغايرة الاتصافية في ظرف التحليل العقلي الذي هو
نحو من انحاء شيء يعني انه في الذهن يكون عارضا عليها وقد ذكر مثل

ان الوصف قبل الصفة فيكون عروضه على ماهية موجودة قبل
اذ لو كانت موجودة به لم يكن عارضا لها وقوله نحو من انحاء
الوجود شئ اى نوع من انواع وجود شئ يعني ان ظرف التحليل العقلي
وما يحلل فيه نوع من الوجود في نفس الامر بلا تعمل واختراع اى
بغير صنع وهذا من جملة الاوهام الباطلة وهو ان الشئ الذي اذا لو
حظ لنفسه يعني لا مع وجود او عدم كان له نوع وجود غير محقق لا
يخترع الا بصنع نفسه ولم يصنعه غيره وقد قام الدليل القطعي
من العقل والنقل على ان كل ما سوى الله سبحانه ما يصدق عليه الشيء
فهو محدث والله سبحانه خالقه فعليه يقرّ الكلام في الشق الثالث
الذي هو كيفية اتصافها بالوجود وقوله وذلك لان كل موصوف
توطية ليستدل به والاشارة الى النحو من انحاء وجود شئ قال لان
كل موصوف بصفة او معروض لعارض فلا بد له اى الموصوف
والمعروض من مرتبة اى كون ومقام من الوجود يتقدم فيه او بفرض
تقدمه على الصفة او العارض بحسبه اى بحسب المقام او الرتبة من احد
ظرفي الوجود الى خارج او الذهن اذ ذلك العارض غير موصوف له فلا
معروض عليه ليتاخر المعروض عنه فيلغو هذا الفرض من ان الوجود
عارض لها في الذهن فيكون عروضه اما للماهية الموجودة التي اتصفت
بالوجود فيتسلسل عروضه او غير الموجودة اى التي لم تتصف به بل اتصفت
بالعدم او التي لم تتصف بالوجود واللاوجود او لم يلحظ فيها
شئ منهما اى سلب عنها الوجود والعدم في نفس الامر في الوجدان
والاعتبار فالاول اي عروضه للماهية الموجودة يستلزم الدور لان
عروضه متوقف على وجودها ووجودها متوقف على عروضه اذ
لا وجود لها بدونه او يستلزم التسلسل لترتب الوجودات العارضة
لها بعضها على بعض لا الى نهاية والثاني يوجب التناقض لاستلزام
المعروضية الموجود حال اتصافها بالعدم والثالث يقتضي ارتفاع

ارتفاع النقيضين اذ لا يخلو المحل من احدهما فاذا تعذرت الثلاثة
الوجوه بعد ثبوت التغاير بينها في الذهن ولزوم حمل احدهما على الاخر لثبوت
عدم جواز الانفكاك فلا بد ان يكون للمعروض تقدم معنوي خارج عن
الاقسام الخمسة المتقدمة لا يلزم شئ من هذه الفروض الثلاثة على نحو ما ذكره
بعد هذا وانت اذا نظرت بعين البصيرة طلبا للحق خاصة رايت لهذا
المحقق في استنباطاته خصوصا في هذه المسئلة تكلفات وتعسفات
ليس لها من الحق اسم ولا رسم وانما هي مجرد احترازات وترقيات
ما يرد عليه لا يخفى على احد الا من نظر الى هذا الرجل بنفسه مع ما ملا
قلبه وسمعه من شدة تحقيقه وتدقيقه بحيث لو القي اليه مثل هذا الكلام
من غير عالم بانه لذلك العالم الكبير المحقق لضرب به عرض الحائط فاذا تاملت
في توجيهاته هذه وجدته قد انقطع نفسه من التمحلات الباطلة ليقتصر
بها الاثر تطويلا للكلام وتنقلاته من مقام الى مقام ليوصله المرام
فوالله ما دعاني الى مثل هذا الكلام شئ اجده في نفسي عليه وما يعني
وبينه شئ الا ما اعتقده وادين الله به وحسبي الله وكفى به حسيبا فان
قلت في جوابك انت في هذا قلت جوابا ان الوجود مغاير للماهية في
الخارج على ما سبحت مني مرارا وما في الذهن كلها انتزاعي من الخارج فما
كان متحدا خارجا اتحادا حقيقيا كزيد متعدد فانه واحد في الخارج والذهن
وما كان متعددا كزيد وحركته حقيقة او بالاعتبار كزيد من حيث انه
جسم وزوج وعقل فهو متعدد في الخارج وفي الذهن ولا يكون شئ
متغايرا في الذهن الا اذا كان كذلك خارجا او في نفس الامر فالوجود
الذي هو حقيقة الموجود الذي به تحققه فهو معروض للماهية في الخارج
وفي الذهن على ما ذكرنا مرارا اما في الخارج فمن حيث الواقع ان زيدا
مثلا من حيث كونه اثر الفعل الله سبحانه فهو وجوده من حيث انه هو ماهيته
والثاني عارض للاول ومغاير له واما من حيث الاثار فان كان من
اعماله طاعة فهو من وجوده لانه خيرا لا يعطي الله سبحانه وجه زيد

في نفسه ان يفعل لما هو طاعة ليس من دواعي نفسه بل من امتثال امر الله
وما كان منها معصية فهو من ماهيته لانها ظلمة لا تطيع الله سبحانه
وجد زيد في نفسه ان يفعل لما هو معصية ليس من الله تعالى ولا من
امتثال امره تعالى بل من شهوة نفسه وميلها وصدور الطاعة
من زيد والمعصية وهما ضدان متغايران يدل على ان مبدأ كل منهما غير
مبدأ الآخر وانهما متغايران في الخارج واما تغايرهما في الذهن فكما
في الخارج فلا يخلو اما من فعل الله محمولا على ما من نفسه بل بالعكس واما
الوجود المحمول في الذهن على ماهية زيد فليس هو جهته التي من فعل الله
اذ لا الجهة الجهة التي من فعل الله عارضة على الجهة التي من نفسه بل
المحمول هو مفهوم الوجود العام المطلق او البسيط او الحصول الكوني
في الاعيان فانه صفة عارضة لزيد في الخارج وفي الذهن بخلاف
الحصول الذاتي الذي به التحقق فانه هو الشيء سواء اعتبرته وجودا لانه
من ربه او ماهية لانه هو في العارض صفة عارضة ذهنا وخارجا
والمعروض موصوف ذهنا وخارجا الا في القضايا الكواذب كما
اذا قلت زيد فرس صاهل وتصورت الشيء في هذا او في غيره باعتبار
مفاد اللفظ الكاذب وما تخيله فان ذلك على الخطأ لا فائدة في
ذكرها وان كان اكثرها على خلاف ما هو المعروف بين الناس
والحاصل في التصورات الصحيحة والقضايا الصادقة لا يخالف
الذهن الا في حرف شيء منه الى ما يشاركه في اللفظ او الصفة او غيرها
مثل قول المصنف في ان الوجود هو حقيقة الموجود وهو الذي به التحقق
وعليه يحمل الماهية خارجا ويصدق عليه وفي الذهن هو عرضها ويحمل
عليها وعارض لها وهو كلام صحيح ظاهرا لكل على حدته يعني ان الوجود
الذي به التحقق وهو ما به الكون في الاعيان الشيء لا الكون في الاعيان
فهو كما وصف في الخارج في الجملة وهو الوجود الموصوف واما العارض
في الذهن للماهية وهو معروض له فهو صحيح ولكنه غير ذلك الوجود لانه

لان العارض هو الصفة الفعلية او اللازم للذاتي وهذا غير ذلك
لان العارض في الذهن للماهية هو صفتها وهو عارض لها في الخارج
فلو اخذ للذهن غيره اخذ للخارج من جهة توافق الاسمين كتوافق اسم
الشمس للقرص وللشعاع الواقع على الجدار حرفه بالاسم الى غيره فان
كنت الآن ترى ان الشعاع عارضا على قرص الشمس والعرض معروضا
في الخارج وفي الذهن ترى القرص عارضا للشعاع لان الشعاع اسمه
الشمس فيكون معروضا في الذهن لان المسمى اي القرص معروضا في
الخارج والمصنف هكذا فعل **قال** والاعتذار بان ارتفاع
النقيضين عن المرتبة جائز بل واقع غير نافع هاهنا لان المرتبة التي
يجوز خلو النقيضين عنها هي ما يكون من مراتب نفس الامر فلا بد من
ان يكون لها تحقق ما في الجملة سابقا على النقيضين فمرتبة الماهية
بالقياس الى العوارض فان للماهية وجودا مع قطع النظر عن العارض
ومقابله كالجسم بالقياس الى البياض ونقيضه وليس لها مرتبة وجود
مع قطع النظر عن وجودها فقياس عروض الوجود للماهية كقياس
عروض البياض للجسم وقياس خلوها عن الوجود والعدم بخلو الجسم
في مرتبة وجوده عن البياض واللابياض قياس بلا جامع اذ قيام
البياض ومقابله بالجسم فرع على وجوده وليس قيام الوجود بالماهية
فرعا على وجودها اذ لا وجود لها الا بالوجود **اقول** الاعتذار
للاحتمال الثالث اعني قوله او لا الموجودة ولا المعدومة جميعا حيث
قال انه يقتضي ارتفاع النقيضين وهو الاعتذار انهم قالوا بجواز
ارتفاع النقيضين فقال ان هذا غير نافع هاهنا لان المرتبة التي يجوز
فيها خلو النقيضين عنها هي ما تكون من مراتب نفس الامر فيخ اذا
نظر الى الشيء من حيث هو فانه لا متحرك ولا ساكن مثلا لانك
نظرت الى نفس الذات في نفس الامر مع قطع النظر عن الافعال
وصفاتها الخارجة فان الجسم هو مادة وصورة وليس في هذا النظر

كونه متحركا او ساكنا كما هو حال مراتب نفس الامر مع قطع النظر عن الافعال
وصفاتها الخارجية فان الجسم بخلاف ما نظرنا بصدده فان نظرنا في
وجود الشيء وعدمه فلا يجوز ارتفاع النقيضين كما اذا نظرت الى الجسم من حيث
كونه متحركا او ساكنا فانه لا يجوز ارتفاع النقيضين الا انه لا بد ان يكون
لتحقق ما سابق على النقيضين وذلك كالماهية فان لها في مرتبتها بالنسبة
الى عوارضها وجودا ما مع قطع النظر عن العارض ومقابله مثل الجسم بالنسبة
الى البياض ونقيضه واما الماهية بالنسبة الى وجودها فليس لها وجود
مع قطع النظر عنه ارتفع نسخة منه فلا نقايس الماهية بالنسبة الى وجودها
على سواها وهو قوله فقياس عروض الوجود للماهية كقياس عروض
البياض للجسم وقياس خلوها الى قوله والبياض قياس بلا جامع لان
القياس عند من اجازه لا بد له من جامع يجمع بين المقيس والمقيس عليه
واما مع الفارق فلا يجوز اتفاقا ثم علل حصول الفارق بقوله اذ قيام
البياض الخ **قال** والتحقيق في هذا المقام ان يقال بعد ما اشرنا اليه
من ان عارض الماهية عبارة عن شيء يكون عين الماهية في الوجود وغيره
في التحليل العقلي ان للعقل ان يحلل الموجود الى ماهية ووجود وفي هذا
التحليل يجرد كلا منهما عن صاحبه ويحكم بتقديم احدهما على الآخر واتصافه به
اما بحسب الخارج فالاصل والموجود هو الوجود لانه الصادر عن الجاعل
بالذات والماهية متحدة به محمولة عليه لا بحمل العرضيات اللاحقة بل
حملها عليه واتحادها به بحسب نفس هويته وذاته واما بحسب الذهن فالمتقدم
هو الماهية لانها مفهوم كلي ذهني يحصل بكنهها في الذهن ولا يحصل من الوجود
الا مفهوم العام الاعتباري فالماهية هي الاصل في القضايا الذهنية لا
الخارجية والتقدم هنا تقدم بالمعنى والماهية لا بالوجود فهذا التقدم
خارج عن الاقسام الخمسة المعروفة **اقول** قوله ان عارض الماهية عبارة
عن شيء يكون عين الماهية في الوجود وغيره في التحليل العقلي لا شك
ان المتحد بها في الخارج غير المغاير لها في الذهن وهذا كما تقدم كلام دائر

دائر مدار اللفظ لان المتحد في الخارج اسمه الوجود والمغاير في الذهن
شيء آخر اسمه الوجود وهذا من عجيب المغالطات كما لو قلت الشمس لا يمكن
ان تتناولها بيدك في السماء وتتناولها بيدك اذا وقعت في الارض يعني تتناول
شعاعها ويقول التحقيق في هذا المقام ويريد شيئا واحدا في الذهن يوصف
للماهية وفي الخارج هو متحد بالماهية وهو شيء واحد بعينه الذي في الخارج
بالاصل ويقول فالاصل والموجود هو الوجود لانه الصادر عن الجاعل
بالذات والماهية متحدة به محمولة عليه وهو مغاير لها في الذهن ولا يحصل
بعينه في الذهن من الوجود الا مفهومه العام الاعتباري فلم يحصل في الذهن
بكنهها وهو لا يحصل فيه الا مفهومه العام الاعتباري فمعنى كلامه ان الوجود
في الخارج الحادث بالماهية وهو ذات والماهية محمولة عليه وفي الذهن بكنهها
تنتقل الى الذهن ويكون موصوفة لصفة الوجود وصفة الوجود الخارجي
الاعتبارية محمولة على كنه الماهية في الذهن فالوجود في الخارج متقدم عليها
وهي متقدمة عليه في الذهن بالمعنى والمفهوم يعني بقوله بالمعنى الاحتراز عن
الالزام بكونها متقدمة على الوجود مع انها كانت فينبغي له ان يقول هو متقدم
عليها في الخارج لانه الاصل وهي محمولة عليه وفي الذهن متقدمة عليه بالوجود
ولا يحذر لانه يريد بالوجود الذي تقدمت عليه وهو المفهوم الاعتباري العام
وهو صفة لها عارضة عليه في الخارج وعلى ما اخذ به فالوجود وما اخذ به متقدم
في الوجود والمحقق على الصفة التي هي العام الاعتباري فلا يحتاج الى ان يتكلف
ويتصنع بان يجعلها متقدمة على ذلك العام الاعتباري العارض لها بحسب
المعنى **وقوله** فالماهية هي الاصل في القضايا الذهنية صحيح لان المحمول عليها
هو العارض الخارج ولو اريد المصنف بما خالف الذهن الخارج لانه مرآة لم
تستطيع فيه صورة ما كان في الخارج وان خالفت ما هو محقق في الخارج لم
كاذبة فان الكلام المحقق عنده انها محمولة في الخارج فان حمل عليها شيء آخر
فلا حرز وان حمل عليها في الذهن ما هي محمولة عليه في الخارج بعد تحقق ذلك
فلكاذبة **وقوله** وهذا التقدم خارج عن الاقسام الخمسة يعني التقدم بالمعنى

من حيث انه مخالف لما هو للفظ والا فهو منها في الحقيقة فهذا التقدم الذاتي والزماني والمكاني ونحو ذلك لان المعنى مقدم على الرقيقة والرقيقة مقدم على الصورة والصورة مقدم على الطبيعة وعلى كل تقدير فالمعنى هو الحقيقة وهي للشيء عند ناعلى قسمين حقيقته من ربه وهو الوجود وهو الفؤاد اعني ما عناه عليه السلام في قوله اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وحقيقته من نفسه وهي الماهية وهذه الحقيقتان في ظهورها في الكون دفعة وبالذات لحقيقته من ربه متقدمة على حقيقته من نفسه فليس للماهية تقدم بل انما يكون الوجود متقدما او مساوقا لها واما العارض الذي يعرض لها في الذهن هو المفهوم العام الاعتباري وهو كون وصفي فاذا كانت الماهية متحدة بموصوف ذلك العارض كانت متقدمة على الصفة لما قررنا سابقا من ان الوجود لم يتحقق قبل لزوم الماهية له لانها انفعاله عند تعلق فعل الله بتكوينه فتقدمها على ذلك الوجود العارض تقدم الموصوف على صفته **قال** فان قلت تجريد الماهية عن الوجود عند التحليل ايضا حرب من الوجود لها في نفس الوجود فكيف تحفظ قاعدة الفرعية في اتصافها بمطلق الوجود مع ان هذا التجريد من انحاء مطلق الوجود قلنا هذا التجريد وان كان نحوا من مطلق الوجود فللعقل ان لا يلاحظ عند التجريد هذا التجريد وانه نحو من الوجود فتتصف الماهية بالوجود المطلق الذي جردناها عنه **اقول** اسئال المعروض بانه قد ثبت ان الماهية في نفس الامر صفة للوجود كما حكمتم عليها في حال الاتحاد وخارجا بكونها محمولة عليه والمحمول صفة فاذا جردت عن الوجود عند التحليل العقلي من الاتحاد الخارجي كان ذلك التجريد نوعا من الوجود المطلق لها كان ح عارضا لها في قبل التجريد في رتبة الصفة وتجريدها لا يخرجها عن مطلق الوجود ليجوز ان يكون في مرتبة الموصوف لان في حال التجريد في رتبتها لعدم خروجها عن مطلق الوجود اصلا فان كان عارضا لها كانت في ظاهر الحال في رتبة الموصوف فكيف تحفظ قاعدة الفرعية من ان الصفة لا تكون في رتبة الموصوف

الموصوف وان سلبت عن الاتصاف فاجاب بان هذا التجريد وان كان بنفسه نحوا من الوجود المطلق والا لما كان المجرد شيئا يصح ان يكون معروضا لعدم شيئيته لان التجريد نحو من الوجود لانه وجود تجريدي فلم تخرج الماهية عن رتبتها في كونها صفة الا انه لما كان للعقل ان يجرد كان له الا يلاحظ التجريد وانه نحو من الوجود والا لا تصفت بما جردت عنه **قال** فهذه الملاحظة التي هي عبارة عن تخلية الماهية عن جميع الوجودات حتى عن هذه الملاحظة وعن هذه التخلية التي هي ايضا من الوجود في الواقع من غير تعقل لها اعتبارا اعتبار كونها تجريدا وتعرية واعتبار كونها نحوا من الوجود فالماهية باعتبار الاول موصوفة بالوجود وباعتبار الاخر مخلوطة غير موصوفة فالتعرية باعتبار والخلط باعتبار وليست حيثية احد الاعتبارين غير حيثية الاعتبار الاخر ليعود الاشكال حذعا من ان الاعتبار الذي به تتصف الماهية بالوجود ولا بد فيه ايضا من مغايرته للوجود فتنفسخ ضابطة الفرعية وذلك لان هذا التجريد عن كافة الوجود هو بعينه نحو من الوجود لا انه نحو اخر غيره فهو وجود وتجريد عن الوجود كما ان الهيولى الاولى قوة الجوهر الصورية وغيرها ونفس هذه القوة حاصلة لها بالفعل ولا حاجة لها الى قوة اخرى لفعلية هذه القوة ففعليتها قوتها للاشياء وكما ان ثبات الحركة عين تجددها ووحدة العدد عين كثرته فانظر الى سريان نور الوجود ونفوذ حكمه في جميع المعاني وجميع الاعتبارات والحيثيات حتى ان تجريد الماهية عن الوجود ايضا متفرع على وجودها **اقول** نور فهذه الملاحظة فرع يفرع على جوابه قبل تمامه فنقول للمتقدمين ان ان تخلية الماهية وتعريتها عن جميع الوجودات حتى عن هذه الملاحظة فانها من الوجود في نفس الامر من غير تعقل يعني ان الوجود يحصل بالتعرية والتجريد من غير تحصيل لها ان للملاحظة اعتبارا ان الاول اعتبار كونها تجريدا للماهية عن الوجود وتعرية والثاني اعتبار كون الملاحظة المحكمة للماهية عند التجريد نحوا من الوجود فالماهية باعتبار كون الملاحظ تجريدا

لها موصوفة بالوجود اللازم وجود التجريد عن الوجود وباعتبار الاخر وهو عدم
ملاحظة التجريد عند التجريد تكون الماهية محفوظة عن الاتصاف بالتجريد لو قوعه
ومن عدم الاتصاف لعدم الملاحظة فتكون غير موصوفة لا من جهة الاتصاف
التي هي ملاحظة التجريد غير ملحوظة فلا تكون لها موصوفة لعدمها ولا بعدم التجريد
لوقوعه فمن حيث الاعتبار الاول كانت معروضة لا تحاج في رتبة الموصوف
خلاف الثاني البقاء لها على رتبتها من الصفة فلم تخضع ضابطة الفرعية فلا
يعود الاشكال حينئذ باب تجديد العدم اختلاف الحيثيتين اذ لو فرض
ان ما اتصفت به في هذا الاعتبار مغايرها كانت له صفة لكانت ح اي في
حالة عدوضه الوجود لها في رتبة الصفة فتنتفع قاعدة الفرعية بل لما
خلعت عن ربقة التابعية بالتحليل والبت حلة المتبوعية جعلت
متبوعة لهذا الاعتبار بما كانت تابعة له قبله فصح كان تجريدها عن الوجود
اثبات نحو من الوجود التي جردت عنه لها كما كانت الهيولى الى المادة المطلقة
قوة صورية وغير صورية لجوهر قوامها لذاتها وبصورته ونفس تلك القوة
والقوام حاملة للهيولى بعين شيء غيرها واثبات الحركة المثل للافلاك
وغيرها حين تحققها ونفس تجددها ووحدة العدد كالعشرة عين
تكثرها من الافراد وامثال ذلك كما اشار عليه السلام في الدعاء بمسك الاشياء
باظلتها ولكا اقامك بك لايغيرك ثم قال تأكيدا لهذه الاتحادات فانظر
الى سريان نور الوجود ونفوذ حكمه في جميع المعاني وجميع الاعتبارات الحيثيات
حتى ان تجريد الماهية عن الوجود كان وجودا لها متفرعا على وجودها يعني انه
وجود وتجريد عن الوجود وهو وجود والحاصل ان تدقيقاته هنا وان كانت
في ظاهر الامر مقبولة لكنها في نفس الامر فيها منع لان احدها ان هذا الاتحاد
مبني على قواعدهم المعلومة المحصلة من مدلولات القضايا الصناعية
التي مودها الى مجرد التسمية اللفظية كما ذكرنا مرارا وثانيها على فرض
تسليم هذه الظواهر يرد به قبول الاشياء كثرة نفادها ولا فضح هذه الا بعقول
ما نقله ولولا خوف التطويل بلا طائل لذكرناها الا ان هنا حرفا واحدا نشير اليه

اليه وهو ان الماهية عنده وتحليلها وخروجها من الوجود لها امور ذهنية
اعتبارية ليست موجودة كما ذكرنا فيما مضى ونذكر فيما بقي وقد انكرنا عليه في
جعلها عدمية اذ عندنا كل ما يدل عليه اللفظ فهو محدث ما خلا الله روى
الصدوق في كتاب التوحيد بسنده عن ابي عبدالله عليه السلام قال اسم الله غير الله
وكل شيء وقع عليه اسم شيء فهو مخلوق ما خلا الله واما عبرت الالسن عنه
او عملت الايدي فيه فهو مخلوق والله غاية من غاياته والمغيى غير الغاية و
الغاية موصوفة وكل موصوف مصنوع وصانع الاشياء غير موصوف بحد
مسمى لم يكون فيتعرف كينونته بصنع غيره ولم يتناه الى غاية الا كانت
غيره لا يذل من فهم هذا الحكم ابدا وهو التوحيد الخالص فاعتقدوه وصدقوه
وتفهموه باذن الله عز وجل الى ان قال عليه السلام لا يدرك مخلوق شيئا الا بالله
ولا تدرك معرفة الله الا بالله والله خلو من خلقه وخلقه خلو منه الحديث و
الحاصل من جعل الموجود حقيقة في نفس الامر فلا يجده عارضا الا خارجا
ولا ذهنا واذا وجده لا عارضا فانما وجد شيئا غيره سماه وجودا ومن
جعله صفة فالامر على العكس ومخالفة الذهن للخارج مخالفة للواقع في
احد الطرفين والله سبحانه ولي التوفيق **قال** وليعلم ان ما ذكرنا تتميم
للكلام القوم على ما يوافق مذاهبهم ويلائم مسلكهم في اعتبارية الوجود واما
نحن فلا نحتاج الى هذا التعمق لما قررنا ان الوجود نفس الماهية عينا و
ايضا الوجود نفس ثبوت الشيء لا ثبوت شيء له فلا مجال للتفريع ههنا فلا
اطلاق الاتصاف على الارتباط الذي بين الماهية ووجودها من باب
التوسع والتجوز لان الارتباط بينهما اتحادي لا كالارتباط بين المعروض
وعارضه والموصوف وصفته بل من قبيل اتصاف الجنس بفصله في
النوع البسيط عند تحليل العقل اياه اليهما من حيث هو جنس وفصل لا
من حيث هما مادة وصورة عقليان **اقول** ما ذكره على مذاق القوم
هو ما عرفه مما سمعت كما يظهر لمن تتبع كلامه وفهم مرامه والقوم لم يسلكوا
مسلكه وان كان لم يسبق علماء واحد كما قال امير المؤمنين عليه السلام ذهب من ذهب

الا جزئيا لا عينيا كدرة بفرع بعضها في بعض وذهب من ذهب الينا
الا عينين حاصلة تحرر بالمرآة لا انفعاله لها ؏ قوله ان الوجود نفس
الماهية عينا قد مر فيه الكلام ونقول ايضا اذا كانا متحدين في زيد في الخارج
هل لزيد حقيقة يعرف بها وحد حقيقي يعرف به جزآها ام لا فان كان له حقيقة
وحد حقيقيين جزآها فيهما صفتان خارجيتان ولا يقول به والا فيها المادة
والصورة او الحيوان والناطق لان زيدا لا يعرف ولا يحد الا بهذين ثم هذان
المتحدان هل الان هما جزآها فان كانا الآن ايضا اجزاء فلا اتحاد والمدعى
مجاز فزيد مركب منهما ووقوع الطاعة والمعصية من زيد يشهدان بذلك
كما تقدم وان كانا غيرهما فظاهر البطلان ولا يقع عليهما في التحليل الا
باعتبار ما قبل الاتحاد وان كان واجبا لوقوع الموجب والا لم يصح لان
الاتحاد في احدهما لا فرق كما هو شان كل متغايرين المفهوم وان كان الاتحاد
من قبيل اتحاد الجنس والفصل في النوع البسيط كما هو مراده وصرح به هنا
وفيما قبل وبعد فلزيد حقيقتان احدهما وجود وماهية والاخرى حصة من
الجنس والفصل وعندنا ثالثة لا ندري كيف نصنع بها وهي المادة والصورة
وقبل هي الاوسط ام الثانية ام غيرها وهل الجميع تختلف ام واحدة تكثرت
باعتبار التغيرات او جهات التعبير عنها وعلى تقدير التعدد فايها الذي
يعرف بها زيد وتحة قلت عليه ان يبطل ذلك واما قوله الوجود نفس ثبوت الشيء
لا ثبوت شيء له فقد تقدم ان هذه العبارة لا تؤدي مطلوبه لان مطلوبه
ان الوجود هو الشيء من حيث ثبوته كما يقتضيه هذا المقام او ثبوته بنفسه
لا بغيره كما فيما تقدم من ان الوجود وجد بنفسه والماهية موجودة به و
عبارته هذه بذلك المقام وهو انه وجد بنفسه والماهية وجدت به اليق
وقوله هما مادة وصورة عقليان يعني ان النوع في الاصل مركب من
حصة من الجنس ومن الفصل وهما في الخارج متحدتان في الوجود ويريد بالنوع
الحقيقي الذي تفقت افراده وانما خص البسيط لا العقول بما لغة في
الاتحاد وان كان يحصل مراده من المركب كالانسان لان مراده ان حصة

حصة جنس وفصل متحدان في الوجود الخارجي مع كونها موجودة تبين
في اتصاف الوجود بالماهية في الخارج مع كونهما موجودين فيه اتصاف
اتحاد من قبيل اتصاف الجنس بالفصل في الخارج في النوع البسيط
فان اتصاف جزئية مع تحققها في الخارج اتحادي الا من حيث هما
خارجيان لا من حيث هما مادة وصورة عقليان فانهما من هذه
الحيثية لا تحقق لها في الخارج وعلى الظاهر من كلامه في التمثيل هنا
لا فيما تقدم ان الوجود كالجنس والماهية كالفصل بعكس ما يفهم من
تمثيله فيما تقدم فعلى هذا ان كانا هما المادة والصورة كما تقول او
كالمادة والصورة كما يقول اذا حللهما العقل هل يكون العارض
في ظرف التحليل هو المعروض في ظرف الاتحاد ام يكون العارض فيهما
واحدا والمعروض واحدا وتسمية لحصة الجنس والفصل بالمادة و
الصورة في قوله من حيث هما جنس وفصل لا من حيث هما مادة و
صورة عقليان دال ان حصة الجنس عنده هي المادة والفصل هو
الصورة كما هو عندنا لانا نريد بالمادة هو ما يتركب منها الشيء مع الصورة
وليس الوجود والماهية جزءا ووجه كلام الشارح جزءاهما وعلى كل تقدير فان
اراد بالاتحاد والتركيب فمتوجه على امر بعينه ما نريد وهو ان الشيء مركب
من المادة والصورة اي من حصة من الوجود والماهية يعني الاولى التي
هي الانفعال لا انها ماهية الوجود لا ماهية الموجود والتي هي الثانية والحاصل
انا نسلم اتحادهما بمعنى التركيب وان جزءا المركب وجود وماهية لا ماهية
الموجود كما يريده المصنف والقوم ان العارض في ظرف التحليل هو
العارض في ظرف الاتحاد وهو الموجود وظرف التحليل شيئان باعتباري
احدهما الوجود وماهيته كما في ظرف التحليل وهي عارضة لانها انفعاله
وثانيهما الوجود الذي هو حقيقة الشيء من ربه وهو المعروض وماهية
الشيء وهي حقيقته من نفسه وهي عارضة لان الله سبحانه كان في الازل
الذي هو ذاته وحده وهو الذاكر ولا مذكور فكان اول ما ذكر زيدا ذكره

في مشيته بكونه اعني وجوده بعد ذكره في ارادته بعينه اي سابقيته في المشيته في زيد هو ذكر الله سبحانه له الاول وهو قول ابا الحسن الرضا عليه السلم لسوس تعلم ما المشيته قال لا قال هي الذكر الاول الحديث هذا هو الترتيب الحقيقي الذي جرى عليه التكوين من عالم الستر مدا فيما لا يزال **قال**
المشعر السادس في ان تخصص افراد الوجود وهوياتها في الاشياء بسبل الاجمال اعلم انك قد علمت ان الوجود حقيقة نوعية بسيطة لا انه كلي طبيعي يعرض له في الذهن احد الكليات الخمسة المنطقية الا من جهة الماهية المتحدة بها اذا اخذت من حيث هي فاذن نقول تخصيص كل من الوجود اما بنفس حقيقته كالوجود التام الواجب جل مجده واما بمرتبة من التقدم والتأخر والكمال والنقص كالمبدعات واما بامور لاحقة كافراد الكائنات **اقول** ذكر في هذا المشعر جوابا عن سوال مقدر وهو انك حكمت بان الوجود حقيقة بسيطة متشرعة ليست كلية بل متحققة بذاتها في الخارج فهذه الافراد والمتكثرة المتمايزة فقال قد علمت فيما مر منا عليه سابقا ان الوجود من حيث هو حقيقة نوعية بسيطة ليست ذات افراد مختلفة من كونها ذاتا وليس قولنا نوعية نريد به انه كلي طبيعي مطلق غير مقيد بعموم ولا خصوص بحيث يعرض لتلك الحقيقة الطبيعية في الذهن احد الكليات الخمس اعني الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام المستعملة على اصطلاح اهل المنطق الا من جهة الماهية المتحدة بها اذا اخذت من حيث هي فان الماهية من هذه الحيثية تعرض لها تلك الامور الكلية وذلك التعدد والكثرة لامتيازها عن الوجود وهذه الامور انما هي لاحقة لها في الحقيقة واذا اتصف بها الوجود كان بالعرض لان تلك الامور غير لاحقة به في الحقيقة مقتضى اعتبار الامتياز فتعرض هذه الامور له كما يعرض هو للماهية **واقول** هذا واشباهه قد تقدم منه وقد تقدم فيه ما عندنا منه انه في النظر فيه معروض وان ما يعرض له منه فانما هو صفة من صفاته واثر من اثاره وان الطبيعة

الطبيعة النوعية فيه لا اثر حقيقة وان له مراتب كلا سفلي شرع من العليا لا ينزل عال منها الى رتبة دان بشيء من ذاته ولا من صفاتها ولا يصعد سفل منها الى رتبة عال لشيء منه وان منه الغيب المجرد عن المادة العنصرية والمدة الزمانية ومنه عنها وعن الصورة ومنه الشهادة بما فيها من المواد العنصرية والمدد الزمانية وان الافراد المتميزة في رتبة من رتبه فكل حصص منها تميزت بمشخصاتها و قوابلها الاعمال وملازمات اعراضها ومتممات قوابلها الوقت والمكان والرتبة والجهة والكم والكيف والوضع والاذن والاجل والكتاب والاعمال والاقوال والافعال المعتبرة لانها مواد هذه قوابلها صورها كالاشخاص بحسبه من اول الموجودات والموجودات كالعقول و الارواح والنفوس والطبايع والمواد والاشكال والاجسام والجماد والنباتات والمعادن والعناصر كل ذلك مواد هذه وجوداتها وصورها ما هيات وجوداتها وكلها من حيث هي اثر فعل الله ونور الله تعالى حقائق وجودية ومن حيث نفوسها وانياتها ماهيات عبقية وقد كررت هذا المعنى مرارا خوفا من الغفلة عنه وطلبا للتوجه الى ما ينبغي فيه وكل ميسر لما خلق له ومن ذلك تقرير ان العقول والمجردات التي هي عنده اهل الطب بيانها كون مصفاتها صفات الواجب تعالى فيها كل ما في الاجسام من جميع المواد و الصور والتركيبات وما بالفعل وما بالقوة والمتجدد والتدريج وغير ذلك الا انها فيها بحسبها من النورانية والقرب والبقاء الى غير ذلك وانما خفي عن ادراك البصاير تجددها وتدريجها لسعتها وكبرها و بطوء نفادها وما كان ما بالفعل منها تشؤه وتقتضيه اوسع من المدارك والمشاهدة وبها وتاخرت عنها تعلقيتها وما بالقوة منها اثار مقارناتها لتعلقها وآثارها لكان لا يحس بها وبتجددها ما كان معلوما بالعقل فعليا فلاجل ذلك كان من طلب بيان ذلك قاصرا عنه لعظمتها بالنسبة الى ذلك الطالب وانما يدرك ذلك منها من

طلبه من آثارها فان الاثر يشبه صفة مؤثره التي هي منشأه وذلك التأثير
وقوله فاذن نقول تخصيص كل فرد من الوجود انما ينفي حقيقته كالوجود
التام الواجبي جل مجده صريح بان الوجود الواجب تعالى سائر فرد من افراد
تلك الحقيقة وتلك الافراد يتميز بعض افرادها عن بعض تعينا له وهو
عز وجل لشدة تماميته وغناه المطلق عن كل ما سواه كان تعينه بنفسه
لاستغنائه عما سواه وقد تتعين بعض افرادها بخصوص مرتبة من التقدم
والتأخر والكمال والنقصان بتأخرها عن رتبة من لا يتناهى شدة وتقدمها
على من يتناهى وكمالها بالنسبة الى من دونها ونقصها عن الكمال المطلق الذي
لا يحتمل النقصان بوجه لا من ذاته ولا بالنسبة الى غيره فهذه الاعتبارات
خاصة بتعينات لبساطتها وعدم حاجتها الى تكميل وتتميم من غير مقتضيها
كالمبدعات الكلية الاولية التي لا ينتظر بكمالها شيئا لتجردها عن الاستعداد
والاضافات ولهذا قد تشارك الواجب في بعض ما انفرد به كما ذكره المصنف
في اول هذا الكتاب في قوله وشبهه ان البسيط كالعقل وما فوقه كل
الموجودات يشير الى ما يأتي بعده في هذا الكتاب ومراده انه والواجب
في غاية البساطة وبسيط الحقيقة كل الاشياء وقد تكون بعض افرادها
كسائر افراد الكائنات يعني غير المجردات كالعقول يعني تتعين تلك الافراد
بامور غير هويتها تلحقها وترتبط بها وبها يتميز بعضها عن بعض وتلك
الامور هي الامور المشخصات لسائر الاشخاص والمنوعات لسائر
الانواع والمجنسات للاجناس فحقيقة الوجود بسيطة واحدة تتمايز افرادها
بتلك المشخصات الفرد الاكمل هو الواجب يتعين بذاته خاصة لشدة
كمال غناه والمبدعات كالعقول تتعين بنفس مراتبها بالنسبة الى بعضها
من التقدم والتأخر والكمال والنقص وسائر افراد الكائنات بما يلحقها
من الحدود والنسب والاوضاع وما اشبه ذلك واقول وانت اذا
طلبت الحق وتفهمت هذا الكتاب تبرأت من هذا المذهب لانه قائم
المبني على الاشتراك المعنوي في الوجود لان هذا هو القول بوحدة الوجود

الوجود التي اجمع العلماء على الحكم بتكفير معتقدها والحق الحقيق بالاتباع
هو ان وجود الله سبحانه وحده لا شريك له ولا يدخل في عموم ولا يدرك له مفهوم
ولا يعرف احد من خلقه شيئا مما هو عليه الا ما دل هو على نفسه على السن انبيائه
وحججه عليهم السلام فان قالوا المعقول صريح لا يتشابه ولو الجاهل فضلا عن العالم نقل
به واما ما يحتمل فلا يجوز ان نقر اليه بحال لان الاشياء سواء ان تردد من المحكم من
قوله ليس كمثله شيء واعلم ان الرجل العالم له قدرة على التصرف في الكلام
بحيث يعجز الجاهل عن رده وان كان باطلا فمدار الميزان على ما يعرفه العامة
من ظواهر اقوالهم عليهم السلام ولا تأويل الكتاب والسنة على عبارات اهل الضلال
فان القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه على احسن الوجوه واذا رجعنا في هذا
الكلام الذي اشار اليه هو واصحابه ووزناه بميزان المنطق عليه ظاهر الكلام
رأيته باطلا وكيف يكون شيء واحد له افراد متعددة يصدق اسم تلك
الحقيقة في حقيقة الوضع والاستعمال من باب التواطئ على الله تعالى وعلى
العقل وعلى الحجر اشتراكا معنويا يعني ان تلك الحقيقة البسيطة الواحدة
موجودة في كل واحدة من الثلاثة بالتواطئ لا فارق بينهم الا الشدة والضعف
واما ما اشار اليه من احوال المبدعات فقد دلت الادلة القاطعة انها
مخلوقة وان فعل الله عز وجل بالنسبة الى المصنوعات بوضع واحد وما
امرنا الا واحدة كلمح بالبصر ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت وان ما هناك
لا يعلم الا عالمها وقد قال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله
الا بقدر معلوم فالتجرد والتعفف والتركيب والتأليف والتقدم والتأخر
والتمام والنقصان وغير ذلك اشياء كانت عند الله في خزائنه من الممكنات
وهي الآن موجودة في الاجرام السفلية فلابد وان تكون هناك وانما ينزلها سبحانه
الى قوابلها بقدر معلوم فكل ما في الذوات والنباتات والحيوانات
فهو المعقول من جميع الخلق ورأت الاركان الاربعة الخلق والرزق والممات
والحياة في كل شيء بحسبه حتى العناصر الاربعة كما اشرنا اليه في الفوائد و
الحاصل اجل لك الامر المعبود والحق عز وجل سبحانه ليس كمثله شيء وما سواه

فهو فرع الوجود فان ما لم يكن شيئا فبتقل تكوينه وكل ما به تحت هذا السؤال
فهو سؤال مركب الا انه كل شيء بحسبه قلة وكثرة وتقدما وتأخرا ولطافة
وكثافة **قال** وقيل تخصيص كل وجود باضافة الى موضوعه
والى سببه لا ان الاضافة لحقته من خارج فان الوجود عرض وكل عرض متقوم
بوجوده في موضوعه وكذا حال وجود كل ماهية باضافته الى تلك الماهية لا كما
يكون الشيء في المكان فان كونه في نفسه غير كونه في المكان او في الزمان **اقول**
بناء هذا القول على عرضية الوجود وقد تقدم ان وجود العرض اضافته الى
موضوعه وكونه فيه والماهية من الموضوع فتخصيص الوجود الممكن المخلوط بالماهية
هو كونه فيها وهو عين كونه في نفسه واليه الاشارة بقوله لا ان الاضافة لحقته
من خارج بل من كونه فيها وهو كونه رابطيا **وقوله** وكذا حال وجود كل ماهية
باضافته الى تلك الماهية من تفريع القيل على ان تخصيص كل وجود باضافته
الى ماهيته ولو كان على ما اختاره من ان تخصيص الوجودات المخلوطة بالامور
اللاحقة لقال وكذلك **وقوله** لا كما يكون الشيء في المكان او في الزمان ناظر
على اختيار المصنف من كون التخصيص بالامور اللاحقة لان الوجود عنده
ليس بعرض ليكون متخصصا بكونه المتقدم به فيتخصص باضافته الى معروضه
بل لما كان متحدا بالماهية عنده وجب ان يكون المخصص امرا لاحقا فان اهل
القيل لو قالوا ان الوجود في الماهية بكون الشيء في المكان او الزمان للزمهم
ما قال المصنف في شرح ان نفسه غير كونه في موضوعه مثل كون الشيء في المكان
او الزمان فيتحقق بكونه في نفسه ويتخصص بكونه في المكان او الزمان كما يقوله
هو ولو قال بعرضيته كاصحاب القيل للزمه ما قالوا من تخصصه باضافته
الى ماهيته خاصة **والحاصل** انا قد ذكرنا سابقا من ان المميزات والمشخصات
كثيرة وهي في ظاهر الحال غير المشخص واما في الحقيقة فمرجعها ما ينتهي اليه المشخص
اذ الفصل في نفس الامر مركب من اشياء كثيرة لانه هو الصورة كذلك فانها
معنوية وصورية فالمعنوية تتركب من اوضاع استعدادية كالاستعداد
للعقل المدرك للكليات مثله والعلم والفهم وهيكل التوكيد المركب

المركب من حدود كثيرة كالايمان والاسلام والعمل الصالح والقول
الطيب والافعال الجميلة والزهد والعفة والرضا بالقضاء والتوكل
والتسليم وهكذا ما تكفل به علم التوحيد وعلم الاخلاق وعلم الشريعة فهذه
وامثالها حدود ذلك الفصل المعنوي ومثل النطق والاستقامة في الصورة
وما عليه تركيب الصورة البشرية ظاهرا وباطنا وعلما وعملا وقولا و
فعلا فان الوجود هو المادة وماهيته قابليته للايجاد وتلك القابلية انفعاله
والاسباب وجوه ومتممات ومكملات ومتممات وذلك الانفعال واسبابه
الكم والكيف والمكان والوقت والجهة والرتبة والوضع والاذن والاجل
والكتاب والاعمال والاقوال والاحوال والاعتقادات فاذا توفرت
هذه القابلية فكان المصنوع مقتضى القابلية فاختلفت الاشياء و
باختلاف هذه الامور في الاشخاص شدة وضعفا وكثرة وقلة وصفاء و
وكدورة واستقامة واعوجاجا وما اشبه ذلك وحصة الوجود هي المفعول
المعروض وهذه هي القوابل وهي شرط تعلق الفعل بالمفعول وكلها
حدود الانية واجزاء الماهية والكل هو الوجود بلحاظ انه اثر الفعل الله
سبحانه قائمة به قيام صدور وهي الماهية بلحاظ الانية والعوض فالشيء لم
انسان بلحاظين لحاظ الاول نور ولحاظ الثاني ظلمة وله جزآن مركب منهما
مادة هو وجوده وصورة هي ماهيته وهي تلك الامور المذكورة بمجموع الجزئين
هو ذو الماهية باللحاظين **واعلم** اني قد ذكرت مثل هذا في مواضع فيما مضى
واذكره فيما يأتي ان شاء الله تعالى تنبيها للغافلين وبيان هذه حتى تكون
مثل هذه عيانا يضيق به الوقت لكثرة ما يتوقف عليه بيان هذه الامور
وطولها مع صعوبة المأخذ وخفائه الا ولي لدقتها لانها انما تعلم بدليل
الحكمة لا بالمجادلة بالتي هي احسن ولو حصلت المثل فيه لكان هذا الطويل
هو القصير وجمع لك القليل كل الكثير لان المثل فيه تقرر العصافير
بقطع الشجرة لا بالتنفير والى الله المصير **قال** وهذا الكلام لا يخلو عن
مساهلة اذ قياس نسبة الوجود الى الماهية بنسبة العرض الى الموضوع

فاسد لما قررنا من ان لا قوام للماهية مجردة عن الوجود وان الوجود ليس الا
كون الشيء لشيء كالعرض لموضوعه او كالصورة لمادتها ووجود العرض في
نفسه وان كان عين وجوده في موضوعه لكن ليس بعينه وجود موضوعه
بخلاف الوجود فانه نفس وجود الماهية فيما له ماهية فكما ان الفرق حاصل
بين كون الشيء في المكان وفي الزمان وبين كون العرض في الموضوع لما ظهر من
كلامه بان كون الشيء في احدهما غير كونه في نفسه وكون العرض في الموضوع
عين كونه في نفسه فكذا الفرق حاصل بين وجود العرض وبين وجود الموضوع
فان الوجود في الاول غير الوجود في الموضوع وفي الثاني عينه **اقول** فيه
تسامح الظاهر منه ان كلامه ليس جاريا على التحقيق لانه قاس نسبة الوجود
الى الماهية بنسبة العرض الى الموضوع فهو قياس فاسد لان الماهية مجردة
عن الوجود اصلا لا قوام لها في نفسها اذ الوجود ليس اثبات شيء لشيء ليكون
ثبوتها له فرع ثبوت المثبت له وانما هو اثبات الشيء وكونه واما وجود العرض
فهو اثباته للجوهر وكذا اثبات الصورة لمادتها والمراد من كون نسبة الوجود
الى الماهية نسبة اتحاد هو ان وجود الوجود نفس الوجود ووجود الماهية نفس
الوجود فالوجود نفس الماهية والعبارة عنه ان نقول وجود الماهية هو
وجود الوجود الذي هو الوجود ولا كذلك العرض فان العرض وان كان وجوده
نفس وجوده في الموضوع وحصوله فيه لكن وجوده ليس هو وجود الموضوع
ويحتمل ان المصنف يشير لشارح دالته بل ان العقل ليس مستبدا في ظاهره
كما سمعت الا انه يمكن تصحيحه بان يقال انه يريد ان الوجود لما كان عرضا للماهية
في الحقيقة كان تخصصه تابعا لتخصص ما نسب اليه من الماهيات لا غير ولو
فرض ان توابع ولواحق لحقته كانت سببا للتخصص فانما هي لواحق للماهية
وتوابع لها لم تنسب اليه الا بالعرض فصح انه انما تخصص الا ان الاول
اظهر من عبارة العقل وانت اذا تاملت كلام المصنف مثل قوله مجردة
عن الوجود ظهر لك ان الوجود فيما اراد او في لوازمه عارض في الواقع للماهية
وانما لم يلحظ العروض في الخارج لعدم تحققها بدونه اصلا كما قال لا قوام

لا قوام لها مجردة عن الوجود ويدل على هذا انه اذا تحللا في الذهن كانت
كلا منهما عارضا لان التحليل لا يقلب الحقائق وانما يفرق المجتمع منها
وهذا ظاهر من كلام المصنف في خلال عباراته واما تصريحه بالاتحاد ولو
كان في حدا به انه حقيقة الشيء لا ينافي هذا كما مثل به فيما سبق من الفصل
فان الفصل وان كان متحدا بالجنس في الحقيقة المحصلة وجزءا ذاتيا من
الشيء الا انه عارض للجنس وهذا لا باس به لو اراده لكنه يحتاج الى تحقيق
كونه اصلا وان الماهية كما يذكر فيما بعد تابع له ليس لها جعل غير جعله
وفيما ذكرنا فيتبين ما ينفعه في هذه الدعوى لو اراده ونحن رأينا ان الوجود
معروض ذهنا وخارجا وان الماهية عارضة كذلك وانها متحققة في
الخارج معه ممتزجة به مزج اضافة لا مزج اتحاد وانها نفس الفصل و
نفس الصورة في الماهية الاولى وان لها جعلا على حده غير جعل الوجود
لكنه مترتب عليه ومخلوق منه **وقوله** فيما له ماهية يشير به الى ان ما ذكرنا
في الوجود انما هو في الوجود الذي له ماهية مغايرة له وهو احتراز عن الوجود
الحق تعالى ولوانه احترز عن او خالف تحت المفهوم الذي ادركه من الوجود
بحيث زاحم فيه عنده وجود الانسان والحيوان لكان اولى وباقي كلامه
معناه ظاهر مما ذكر وغير ظاهر بالنسبة الى كون الوجود اصلا فانه فرق
بين كون الشيء في نفسه كالوجود في الماهية وبين كون الشيء لشيء كا
كالعرض في الجوهر ولم يفرق بان الوجود معروض **وقوله** فان الوجود
في الاول غير الوجود في الموضوع لا يريد به ظاهره لانه ينافي تصريحه بان
وجود العرض عينه وجوده في الجوهر بل يريد ان وجود العرض في الجوهر
غير وجود الجوهر في نفسه **قال** الشيخ في التعليقات وجود الاعراض
في انفسها وجودها لموضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان
مخالفا لها لحاجتها الى الموضوع حتى يصير موجودا واستغناء الوجود عن
الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو
وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى

ان وجوده في موضوعه نفس وجود موضوعه وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه
وجود ذلك العرض **اقول** قول الشيخ في بيان وجود الاعراض بمعنى ان رتبته
متاخرة من الوجود فبين ان حقيقته منه حصولها في موضوعها وقد تقدم
كلامنا في هذا ولا يخفى على البصير ان مرادهم من الوجود غير حقيقة الشيء وان
قالوا بالسنتهم فان حقيقة الحمرة ليس هو حصولها في الثوب وانما حصولها
فيه ثبوتها له وان اريد به ما به يتحقق الشيء فكما قال الحكماء ان وجود الجوهر
من تمام قابلية العرض للوجود فيكون من متممات قابليته ومع هذا كله يكون
الوجود معقولا على ما يزعم وهم يجعلونه قابلا فعلى ارادة ما به التحقق تكون
مادة العرض مثلا لونا يتوقف ثبوته خارجا على وجود المحل فوجود المحل
من حدود الصورة لانه من ذات المادة وهو معلوم البطلان وكون العرض
لا مادة له غلط فاحش اذ كل محدث فله مادة وصورة لان المادة والصورة
علل الماهية وما قيل ان الشيخ لا يريد بكلامه اثبات كون الوجود عرضا لانه
نفاه لكنه قد تسامح في الكلام لان العرض هو ما يكون وجوده في نفسه
عين وجوده لغيره ولما اثبت ان الوجود اثبات الشيء لا اثبات الشيء
للشيء فقد نفاه حيث قال فالوجود الذي في الجسم هو موجودية الجسم وانما
اطلق عليه العرض باعتبار عروضه للماهية في ظرف التحليل ليس بشيء لان
عبارته صريحة في ان الوجود من ساير الاعراض وانما فارق الاعراض بهذه
الصفة المخصوصة حاجة الاشياء اليه وعدم استغنائها عنه واستغناء هذه
المخصوصية علمت من دليل حدوده الا ما حصل فرق بين الاعراض في انفسها
اذ الكل في نفسه محتاج الى المحل وهذا العرض الخاص الذي هو الوجود يحتاج المحل
اليه في تقومه ولا يلزم الدور لاختلاف الجهة كما قلنا في توقف الكسر على
الانكسار والانكسار على الكسر ولا دور فان الكسر يتوقف على الانكسار
في الظهور فهو من علل وجوده والانكسار يتوقف على الكسر في التحقق
فهو من علل ماهيته ولذلك قال لما كان محتاجا لها الا لحاجتها الى الموضوع
حتى تصير موجودا واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان

ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه يعني انه لو كان لكل
لكان للوجود وجود غير ما به هو هو كما يكون للبياض فلهذا قال يعني ان للوجود
وجودا كما يكون للبياض وجود بل يعني ان وجوده في موضوعه نفس
وجود موضوعه فلهذا كان مخالفا للاعراض وان كان عرضا في نفسه ثم نص
على كونه عرضا بقوله وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك
العرض ان العرض يعني وجود الحمرة في الثوب هو وجود هذه الحمرة التي
في هذا الثوب وحمل كلامه على عروضه حين التحليل خلاف صريح كلامه
واستشهاد المصنف بقول الشيخ في كون العرض وجوده عين حصوله في
الموضوع فلا يكون وجود الموضوع حين حصول العرض فيه كخلاف الوجود
فان وجوده في الماهية نفس وجود الماهية لا تحقق لها بدونه وفي اتحاده
بها كما يدل عليه قوله وجوده في الماهية نفس وجود الماهية وبيان المخالفة
انه ان حكم بالاتحاد فذلك المراد والا لزم ان يكون لها وجود غير نفس الوجود
كما في المعروض فيكون لها وجود قبل الوجود فلا تكون متصفة به ضعف
والقائل ان يقول ان الشيخ لا يلزم من كلامه انه يريد الاتحاد لجواز ان يكون
اراد انها لا تتحقق الا بعروضه عليها عروضا اشراقيا كعروض نور السراج
على الاشياء الموضوعة في المكان المظلم فانها لا تظهر قبل اشراقه فيجوز
ان تكون ثابتة قبله كما قال من يفرق بين الثبوت والوجود او يكون من
قبيل الشرط فانه لا يتحقق المشروط بدونه وان كان خارجا عن ماهية
المشروط فلا يكون في كلامه ما يدل على الاتحاد وفانه من المشتبهين والظاهر
من كلامهم عرضية الوجود وانه عرض قائم بالماهية كالسواد القائم بالجسم
وكونه انما قال على مذاقهم خلاف الظاهر **قال وقال** ايضا في
التعليقات فالوجود الذي في الجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض و
الجسم في كونه ابيض اذ لا بد فيه من البياض والجسم اقول ان اكثر المتاخرين
لم يقدروا على تحصيل المراد من هذه العبارة وامثالها حيث حملوها على
اعتبارية الوجود وانه ليس عينيا وصرفوا الكلام عن مواضعه وانما كنت

في سالف الزمان شديد الذب عن تاصل الماهيات واعتبارية الوجود حتى
هدانا ربي واراني برهانا في تكشف لي غاية الكشف على ان الامر على عكس
ما تصوروه وقرروه فالحمد لله الذي اخرجني من ظلمات الوهم بنور الفهم
وازاح عن قلبي سحب تلك الشكوك بطلوع شمس الحقيقة وثبتني بالقول
الثابت في الحيوة الدنيا والاخرة فالوجودات حقايق متاصلة و
الماهيات هي الاعيان الثابتة التي ما شمت رايحة الوجود اصلا وليست
الوجودات الا اشعة واضواء للنور الحقيقي والوجود القيومي جلت
كبرياؤه الا ان لكل منها نعوتا ذاتية ومعاني عقلية هي المسماة بالماهيات
اقول قوله فالوجود الذي في الجسم انما يدل بظاهره انه ليس كالعوارض
لان قوله لا كحال البياض والجسم في كونه ابيض اذ لا يكفي فيه البياض
والجسم يعني تحتاج في تحقق الابيضية الى امر ثالث غيرهما وهو حصول
البياض للجسم الذي هو وجود البياض بخلاف الوجود فانه يكفي فانه لا يحتاج
في وجود الماهية الى شيء ثالث غيرهما بل هو كاف في ذلك فليس كالعوارض
الا انه في تحقق خاصية التي ثبتت له بالدليل وهذا هو المعروف من ارا
المشائين وان اختلفوا في اعتبارية الوجود او تحققه في الاعيان عارضا
للماهيات ولا شك انه اذا اريد به ما به الكون في الاعيان باطل وراجع
ما قلنا سابقا والمصنف حمل كلام الشيخ على ان مراده ان الوجود
متاصل وليس عارضا اصلا وانما يطلق عليه العروض باعتبار التحليل
العقلي وانا اقول ظاهر كلامه انه عارض وان كونه عنده ليس كساير
الاعراض لاستغنائه عنها وحاجتها اليه انما هو لما قلنا من ثبوت هذا
الحكم له بالدليل ولا منافاة بين كونه كذلك وبين كونه عرضا غير متاصل
كما ذكرناه ولما ظهر ان التحليل اذا كان صحيحا لا يكون بخلاف الثابت
خارجا لانه تفريق بين المتلازمات لا تفرقه عقلا فيجب بينهما التطابق
واما قوله ان اكثر المتاخرين لم يقدروا على تحصيل المراد الى اخره ففيه
ان كان المراد بتحصيل من اللفظ بمنطوقه او بمفهومه فهم قد فهموا ذلك

ذلك وهو كاف لو ان كان في نفسه لم يجمع لفظا يدل عليه وكلامه
فيه لكل شيء تحرر واما قوله الحمد لله الذي اخرجني من ظلمات الوهم فلعله
يشير به الى انه كان في سالف الزمان بعينه من كلام الشيخ ما فهمه اكثر
المتاخرين ولعله كان فهم من قول الشيخ استغناء الوجود عن الوجود
من قوله فالوجود الذي في الجسم هو موجودية الجسم انه امر اعتباري
كما هو راي القائلين بالاعتبار بان وجود زيد اعتبار موجودية زيد
وعدم فهم هذا فلما فهم عينية الوجود نسب فهمه الاول الى الوهم ونسب
فهم المتاخرين في عدم القول بالعينية الى عجزهم عن ادراكها من كلام
الشيخ والظاهر ان العينية لا يدل عليها كلام الشيخ بظاهره الا على
سبيل التاويل وانما يدل كلامه على ان الوجود عرض قائم بالماهيات
في الخارج واما التاويل والتوجيه باب واسع **وقوله** فالوجودات
حقايق متاصلة بيان لما هداه الله سبحانه له ودله عليه وهذا صحيح
في كون الوجود حقيقة متاصلة لا اشكال فيه وانما الاشكال في
المصداق فالمصداق عنده ليس له ضابط فمرة يريد منه المعنى البسيط
المعبر عنه بهست في اللغة الفارسية وتارة يريد به المطلق الى المعنى
المصدري يعني الكون في الاعيان وتارة يريد المفهوم العام وهو
المطلق الاصطلاحي الصادق على الواجب والحادث والحاصل فقد
تقدم سابقا الاشارة الى ما يريد به ونحن اذا اردنا به ما به التحقق
منا انا لا نتكلم الا في الوجود الحادث لانه مبلغ علم جميع الخلايق
ومن تجاوز هذا الحد فقد هلك واهلك واذا اردنا به الحادث
فمرة نريد به المادة المطلقة والماهية هي الحد ولما اعني ماهيته وهي
انفعاله وهي الصورة ومرة نريد به المجموع منها فباعتبار كونه اثرا
وجود وباعتبار كونه انه هو ماهية هذا محل القول **وقوله** والماهيات
هي الاعيان الثابتة التي ما شمت رايحة الوجود اصلا فنقول معناه
انها هي الاعيان الموجودات الخارجية بواسطة الوجود الثابتة في الذهن

بالذات ماشمت رائحة الوجود بالحقيقة ومن حيث ذاتها فان ما به الحقيقة
موجود هو الوجود ويحتمل ان يكون قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
اشارة الى هذا انتهى وقيل انها عنده موجودة في الاعيان حقيقة بمعنى
انها ليست من الانتزاعيات الصرفة كالفوقية ونحوها ومعنى كلامه
عدم تاصلها على زعمه عدم مجعوليتها بالذات بل انها تجعل بالذات وما
يترتب عليه حقيقة هو الوجود لكن يوجد بكل مرتبة منه بحيث يكون
ذلك وجودها فان الماهية متحدة بالوجود في الوجود بحيث يحلل ذلك
الموجود الى شيئين في العقل واذا قال ان الماهية امر اعتباري فمراده
ذلك وهذا باعتبار ان الامر الاعتباري كما هو تابع لوجود ما ينتزع منه
فكذلك الماهيات بالنسبة الى الوجودات وان كان بينهما فرق من جهة اخرى
هذا ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله انتهى وقال المصنف في كتابه الكبير
في اخر فصل عقده لتحقيق اقتران الصورة بالمادة بهذه العبارة فما
يحصل في العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات وما يحصل فيه لا من ذاته
بل لاجل جهة اخرى يسمى بالعرضيات فالذاتي موجود بالذات اي متحد مع
ما هو الموجود اتحادا ذاتيا والعرضي موجود بالعرض اي متحد معه اتحادا عرضيا
وليس هذا نفيا للكلي الطبيعي كما يظن بل الوجود منسوب اليه بالذات
اذا كان ذاتيا بمعنى ان ما هو الموجود الحقيقي متحد معه في الخارج لا ان
ذلك شيء وهو شيء اخر متميز في الواقع انتهى وفي مواضع من ذلك الكتاب ما
يدل على انها امر اعتباري كالفوقية وكلامه فيها مختلف وظاهر قوله في هذا
الكتاب هنا اي الاعيان الثابتة التي ماشمت رائحة الوجود ويحتمل انه
يريد انها متحققة في الخارج من قولهم الاعيان الثابتة ولو احتمل ارادته
بالثابتة ما ثبتت في العلم الازلي **وقوله** ماشمت رائحة الوجود يعني
في الاعيان لم يكن بعيدا ويحتمل انه يريد انها امور انتزاعيات اعتباريات
كالفوقية من قولهم ماشمت رائحة الوجود **وقوله** ماشمت رائحة الوجود
يحتمل كونها عدمية اعتبارية ويحتمل ارادة انها ماشمت رائحة الوجود

الوجود بالاصالة اولا وجود لها وانما هو الوجود وقال بعض العرفاء
في تحقيق له بقول الحق وفقت له بعد طول الكد من عند الملك الودود
قال والماهية هي المسماة عندنا بالاعيان الثابتة ان اعتبر ثبوتها في العلم
الازلي وبالحقيقة عند اشراق نور الوجود عليها وظهور صورتها فيها وقد
تطلق الحقيقة على الماهية مطلقا مجازا وقول العامة ماهية الشيء
ما به هو هو لا يصح عندنا على ارادة ما يحقق في نفسه بل هي نوعية والشيء
ما له التحقق في نفسه انتهى والحاصل ان الظاهر من كلام المصنف ان
الوجود متحد بالماهية هو كونها موجودة خارجا فيكون قوله ماشمت
رائحة الوجود انها موجودة بالتبع بمعنى انها انجعلت بجعل الوجود وقد
ذكرنا في الفوائد منع تحقق الجعل المركب على دعواهم وانما الموجود الجعل
البسيط لان الموجود ان كان وجه له جهتان مختلفتا الدلالة والمفهوم
بحيث لا يلزم ان المجعول شيئان فلا بد من جعلين اذ يمتنع ايجاد شيئين
مختلفين بفعل بسيط غير مختلف كما يمتنع ايجاد الحركة كتابة ب
لان الحركة التي لا تصدر عنها ا يمتنع ان يصدر عنها ب او ج بل في الحقيقة
ان ج لا يمكن كتابتها بوجه واحد من راس حركة بسيط بل لا بد من ثلثة
ومثل ايجاد زيد فالحركة الايجادية التي صدر عنها اعلاه الابهام غير الحركة
التي صدر عنها العقدة التي تلي الاعلى وهما غير ما وجد به الظفر منه
فان الوجود غير ما به الماهية ولذا كان يقبل الوجود اولا وبالذات و
الماهية ثانيا وبالعرض وما بالذات غير ما بالعرض وقد قلنا ان الوجود
يدور على جعله على التوالي والماهية تدور على جعلها بخلاف التوالي
وما بالتوالي غير ما بخلاف التوالي وفي الحديث قال له اقبل فاقبل
وقال للجهل اقبل فادبر وهو اشارة الى هذا فافهم **وقوله** وليست
الوجودات الا اشعة واضواء النور الحقيقي والوجود القيومي جلت
كبرياؤه المعروف منه ومن غيره من كلماته مما رايت من كتبه وما سمعت
من النقل عنه انه يريد بكون الوجودات الحادثة اشعة واضواء من النور

المتحقق الظاهر بارزة من ذاته كبروز الاشعة من جرم الشمس بغير فعل ولم تكن
مسبوقة بشيء الا بذاته ولو كانت بفعل لكانت مسبوقة به و
الفعل كلها حادث وهذه الوجودات لم تسبق بحادث فمن اطلاق القديم
او من سنخه تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا واصل هذه المذاقة القائلة
تلقوها من الصوفية فوقعوا في هذه المقالات الشنيعة ومن هذا
ما قال الشيخ محمد بن ابي جمهور الاحسائي في كتابه المجلي قال واعلم ان من
جملة ما يشهد لاهل هذه الطريقة على ان الوجود المطلق هو الواجب
لذاته ان يقال كل ممكن قابل للعدم ولا شيء من الوجود المطلق بقابل
للعدم ينتج لا شيء من الممكن بوجود مطلق وينعكس الى لا شيء من الوجود
المطلق بممكن فيكون واجبا لذاته وليس الوجود والممكن هو القابل للعدم
لان القابل يجب ان يجتمع مع المقبول والوجود لا يجتمع مع العدم فالقابل له هو
الماهية لا وجودها وزوال الوجود في نفسه وارتفاعه ليس بممكن لان
العدم ليس بشيء حتى يعرض للوجود والا لزم انقلاب الوجود الى العدم
وهو محال فالقابل له هو الماهية ويكون قبولها له زوال الوجود عنها
والمطلق لا يحتاج الى ماهية يقوم بها فيمكن زواله عنها واقول قولهم
ولا شيء من الوجود المطلق بقابل للعدم غير مسلم بل ممنوع لانه ان اراد
به ما يعمنا وله الاسم فهو ممنوع وهو عين الدعوى وان اراد بالمطلق
سنخ البحت الخالص فهو مسلم الا انه يبطل القياس فانه لا شيء من كذا
يستعمل في المتعدد ولو بالاعتبار بل ولو بملاحظ معنى الكلي فرضا و
اعتبارا ذهنا وخارجا مطلقا ثم قال وفي التحقيق الممكن لا ينعدم
وانما يختفي فيدخل في الباطن الذي ظهر منه والمحجوب يتوهم انه ينعدم
وهذا الوهم انما نشأ من فرض الافراد الخارجية للوجود وليس فان
حقيقته واحدة لا تكثر فيها وافرادها موجودة باعتبار اضافتها
الى الماهيات والاضافة امر اعتباري فلا افراد لها موجودة لتنعدم
وتتزول بل الزائل اضافتها اليها ولا يلزم من زوالها انعدام الوجود

انعدام الوجود والا لزم انقلاب حقيقة الوجود بحقيقة العدم
هف **اقول** قوله وانما يختفي فيدخل في الباطن الذي ظهر منه صريح في
القول بوحدة الوجود وان ظهوره من الباطن الذي يختفي فيه ولادة فلا تصح
سورة الاخلاص بما فيها من قوله تعالى لم يلد ولم يولد وفي الكافي بسنده
الى علي بن الحسين عليهما السلام ان اهل البصرة كتبوا الى الحسين بن علي عليهما السلام يسألونه
عن الصمد فكتب اليهم بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد فلا تخوضوا
في القرآن ولا تجادلوا فيه ولا تتكلموا فيه بغير علم فقد سمعت جدي رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم يقول من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده
من النار وان الله سبحانه قد فسر الصمد فقال الله احد الله الصمد ثم فسره
فقال لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد لم يلد لم يخرج منه شيء كثيف
كالولد وساير الاشياء الكثيفة التي تخرج من المخلوقين ولا شيء لطيف
كالنفس ولا يتشعب منه البدوات كالسنة والنوم والخطرة والهم و
الحزن والبهجة والضحك والبكاء والخوف والرجاء والرغبة والسامة والجوع
والشبع تعالى عن ان يخرج منه شيء وان يتولد منه شيء كثيف او لطيف ولم
يولد لم يتولد من شيء ولم يخرج من شيء كما تخرج الاشياء الكثيفة من عناصرها
كالشيء من الشيء والدابة من الدابة والنبات من الارض والماء من الينابيع
والثمار من الاشجار ولا كما تخرج الاشياء اللطيفة من مراكزها كالبصر من العين
والسمع من الاذن والشم من الانف والذوق من الفم والكلام من اللسان
والمعرفة والتميز من القلب وكالنار من الحجر لا بل هو الله الصمد الذي لا من شيء و
لا في شيء ولا على شيء مبدع الاشياء وخالقها ومنشئ الاشياء بقدرته يتلاشى
ما خلق للفناء بمشيته ويبقى ما خلق للبقاء بعلمه فذلكم الله الصمد الذي لم
يلد ولم يولد عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال ولم يكن له كفوا احد هـ
فتدبر كلامه عليه السلام لتعلم ان كلام ابن ابي جمهور لم يستند فيه الى اقوال الائمة
عليهم السلام بل استند الى اقوال الجهال وائمة الضلال فلذا قال ما قال ويعني ان
وجودات الحوادث خرجت منه تعالى عن قولهم وترجع وتختفي فيه **وقوله**

وهذا الوهم انما نشأ من فرض الافراد الخارجية للوجود حتى في دعوى ان
حقيقته هي الله فليتق انه يعبد نفسه افرايت من اتخذ الهه هويه واضله
الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة **وقوله** بل
الزائل اضافته الخ اخذه من قولهم الباقي ونفس الوجود الممكن هو القابل
للعدم لان القابل يبقى مع المقبول والوجود لا يبقى مع العدم وبمعنى هذا
هو ما ذكرته لك سابقا من دوران الحكم على صدق الالفاظ في الجملة لان الوجود
ضد العدم ولا يجتمع ولا يحل به بل يتعاقبان على الماهيات وهذا ان اريد
بالوجود مصدر وجد فان وجد ضد عدم بلا شك ولكن الكلام في الوجودات
التي هي الذوات وتلك محلها اذا كانت ممكنة العدم وان اراد به المعنى المصدر
فقياسهم في الوجود المطلق باطل ولكن منشا خطائهم ان الوجود الحق تعالى
يصدق عليه لفظ وجود والمعنى البسيط المعبر عنه في الفارسية بهست يصدق
عليه وجود والمعنى المصدري والمفهوم وغير ذلك يصدق عليها وجود فاذن الوجود
حقيقة واحدة بسيطة غير متفاوتة ولا متعددة وانما التكثر باعتبار الاضافة
الى الماهيات كنور الشمس هو واحد وانما اختلفت باعتبار اضافته على الزجاج
المختلفة والاضافة اعتبارية والاعتباري موهوم لا حقيقة له الا في الفرض
العقلي فافعل ما شئت بعد ما ثبت عندك صدق لفظ الوجود على ما تعارف
وثبت عندك ان الاعتباري لا تحقق له فقل زيد حي باعتبار وزيد ميت
باعتبار وزيد رب باعتبار وزيد عبد باعتبار ومع هذا الاله ويقولون هي امي
عقلية ثم قال واذا لم يكن للوجود افراد حقيقية لا يكون عرضا عاما وما
يقال انه يقع على افراده لا على التساوي فيكون مشككا باطل لان ذلك انما
هو باعتبار الكلية والعموم وهو من حيث هو لا عام ولا خاص ولا كلي ولا
جزئي بل التحقيق في اختلافه انه باعتبار تنزله في مراتب الاكوان وحضوره
في مظاهر الاعيان وكثرة الوسائط يشتد بضعف ظهوره وكمالاته
وباعتبار قلتها تشتد نوريته ويقوى ظهوره فتظهر كمالاته وصفاته فيصير
اطلاقه على القوي اولى من اطلاقه على الضعيف لان له مظاهر في العقل كما

في العقل كما ان له مظاهر في الخارج كالامور العامة والكليات التي لا وجود
لها الا في الذهن فتفاوته انما هو باعتبار ذلك الظهور العقلي فالتفاوت
لا في نفس الوجود بل في ظهور خواصه من العلية والمعلولية وكونه قائما بنفسه و
بغيره وشدة الظهور وعدمه **واقول** تدبر كلامهم الدال على ان حقيقة
الواجب تعالى وحقيقة الحوادث شيء واحد ولكن لخوف التطويل تركت
بيان ما فيه من الفساد والتضليل الا ان من تتبع كلامي وعرفه ظهر له فساد
كلامهم كله في هذا النوع ليس فيه شيء من الحق ومخالف لكلام ائمة الهدى
عليهم السلام ثم قال اذا عرفت ذلك فالماهيات كلها وجودات خاصة علمية ليست
ثابتة خارجا منفكة عن الوجود كما توهمه المعتزلا بل ثبوتها منفكا عن الوجود الخارجي
في العقل وكلها في العقل من الصور الفائضة من الحق وفيض الشيء من غيره
مسبوق بعلمه لذاته في علمه تعالى وعلمه وجوده لانه عين ذاته **واقول**
نعم فتوى فان الاشياء كلها في ذاته ثم قال فلا تكون الماهيات شيئا غير الوجودات
المتعينة في العلم والا كانت ذاته محلا للامور المتكثرة المغايرة لذاته تعالى
الله عنه **واقول** هو يقول وفيض الشيء عن غيره مسبوق بعلمه فجعلها مغايرة
وهي في علمه وعلمه ذاته ثم يقول والا كانت ذاته محلا للامور المتكثرة فان قال
انها حاصلة في ذاته حصولا جمعيا وحدانيا لا يلزم منه التكثر كما يقوله اخوانه
الملا محسن والمصنف وابو نصر الفارابي وميثم البحراني ابن عربي وغيرهم فاقول
لهم هو سبحانه يعلم ان فيه شيئا غيره ام لا فان قلت يعلم كانت ذاته محلا لها وان
لا يعلم ان فيه شيئا غيره ولا معه بطل كل ما قلتم فلا يكون في علمه الذي هو ذاته شيء
غيره كما قال الصادق عليه السلام كان ربنا عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم الحديث
ثم قال بل الحق ان الوجود يتجلى بصفة من الصفات فيتعين ويمتاز عن الوجود
المتجلي بصفة اخرى فيصير حقيقة ما من الحقائق وصورة تلك الحقيقة في علم
الحق هي المسماة بالماهية والعين الثابتة بل هي الماهية **واقول** يعني انه قد
اختلفت حالاته والمختلف حادث فان قلت لم يختلف لذاته بل المختلف
التجليات قلت هي تجليات افعال ام تجليات ذات فان كانت تجليات افعال

لمثل تلك الحقايق المساة بالماهيات اختلف حالاتها قبل التجلي وبعده
ام لا فان لم يحصل اختلاف في شيء من هذه الفروض لم يتجدد شيء ولم يحصل
تجل اصلا وان حصل الاختلاف اما في الذات او في الحال فيهما ومن كل
يلزم التغير والحدوث ثم قال ولها وجود في عالم الارواح وهو حصولها فيه
ووجوده في عالم المثال وهو ظهورها في صورة جسمانية ووجوده في الحق
وهو تحققها فيه ووجود علمي في اذهاننا وهو ثبوتها فيه وبقدر ظهور نور
الوجود بكمالاته تظهر تلك الماهيات ولوازمها تارة في الذهن واخرى في
الخارج فيقوى الظهور ويضعف بسبب القرب من الحق والبعد عنه وقلة
الوسائط وكثرتها وصفاء الاستعداد وكدره فيظهر للبعض جميع الكمالات
اللازمة لها وللبعض دون ذلك وصورها في اذهاننا ظلال تلك
الصور العلمية حاصلة فينا بطريق الانعكاس من المبادي العالية او
لظهور نور الوجود فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضرة الالهية ولهذا اصعب
ادراك الحقايق على ما هي عليه الا لمن تنور بنور الحق وارتفع الحجاب بينه
وبين الوجود المحض فانه يدرك بالحق الصور العلمية على ما هي في انفسها
وينجب عنها بقدر انيته فيحصل التميز بين علم الحق بها وبين علم هذا الكامل بها
فغاية جوابنا افراده بالنجح والتصور وعلم برجوع الكمال الذي اعتمد ما اردت
نقله من كلام فتدبر بين لك انها كلها في ذاته كما قال ووجود في الحق وهو
تحققها فيه ولا شك ان هذا التحقق فيه دليل مغايرتها له تعالى وبين ان
الكامل مستوفي يكون تابعا لابن عربي وعبد الكريم الجيلاني واشباههما ينقطع
الحجاب بينه وبين الوجود المحض فانه يدرك بالحق الصور العلمية الخ ومن الظاهر
لانه اثبت كونها في ذاته لانه كشف عنه الحجاب فرآها موجودة في ذاته
ولو لم يرها متحققة فيه لما حكم بذلك اما ترى انا كنا لم ندرك ذلك انكرنا
ثبوتها في ذاته لعجزنا عن ادراك ذاته فحكمنا بعدم كونه محلا لغيره من جهة
الدليل العقلي والذي شاهدها بالمعاينة يحكم بمقتضاها ولقد قال تعالى
يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم

فذرهم وما يفترون ولتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون بالاخرة وليرضوه
وليقترفوا ما هم مقترفون اللهم اني اشهدك اني ابرأ اليك والى نبيك
واهل بيته الطاهرين وانبيائك المرسلين صلى الله على محمد وآله الطاهرين وعليهم
اجمعين والى عبادك الصالحين وملائكتك المقربين من هذه الاقوال الباطلة
ومن المتدينين بها في الدنيا والاخرة فاجعلنا في ... برحمتك يا ارحم الراحمين
واعلم انا انما تركنا البحث في هذه مفصلا لطول الكلام عليه والقليل
قد اشرت اليه فيه مقنع ولا تتوهم ان مثل هذا الذي سمعت شيء هو دليل فتظن
المذاكرة لكلامهم بالشتم والتبطيل لا بالدليل اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين
فاما الشتم فلست ارضى به ولا تتوقف لي فيه واما تبطيل ما هو باطل فذلك ثابت
بالدليل فقد اشير بعباراتهم لا يكفيه القليل ولست بصدد التطويل فيه
ذكره وما يذكرون الا ان يشاء الله فقول المصنف فالموجودات حقايق متاصلة
هو مثل ما سمعت من كلام ابن ابي جمهور فان طريقتهم واحدة ولو انهم قالوا انها
حقايق الاشياء المتاصلة في الحدوث اقامها سبحانه بخلقها في امكانها واوقاتها
لا في الحقيقة اثار فعله لم تكن مذكورة قبل فعله لها ال وهو سبحانه الذاكر قبل
الذاكرين ولا مذكور فذكرها بايجادها بفعله وحقيقتها من كونها ولم تكن شيئا
قبل تكوينه لكان كلامهم مستقيما وذلك انه تعالى انما ذكرها حين خلقها
بفعله انما اثره لا انها مركبة منه بل الفعل سبحانه عنها كان الله سبحانه ولا شيء معه وهو
الان كما كان ثم اخترع بفعله عنصر الشيئية من فعله كنسبة المصدر الذي هو الحدث
من الفعل اي كنسبة ضرب الى ضرب وهذا الحدث هو الذي تسميه تارة بالماء الاول
وتارة بالالف اللينة وتارة بالنفس الرحماني الثانوي وتارة بالحقيقة المحمدية
وفلك الولاية وتارة بالوجود المطلق او محل الوجود المطلق والوجود الراجح
او محله وركن الوجود والتجلي الاعظم وهذا الوجود قسمه ع في جبل الى اربعة عشر
قسما لم يحتمل اكثر منها وهو ذات الذوات وبه تذوتت وبقيت هذه الاربعة
عشر الطينة تسبح الله وتقدسه وتثني عليه بكل ما يمكن من الثناء الف دهر
كل دهر مائة الف سنة ثم اذن لها فاشرق نورها وشعاعها ثم خلق من ذلك

الشعاع المتعلق بتلك الحقيقة تعلق النور بالمنير القائم بها قيام صدور مائة
الف نور واربعة وعشرين الف نور لكل نور هو روح نبي من انبيائه فعلم المنير
ذلك النور كيفية تسبيح الله وعبادته والثناء عليه بلسانه الناطقة عليهم بواسطة
الدعي صلى الله على محمد واله الطاهرين فبقوا يعبدون الله سبحانه بالتوجه المذكور
الباقي الذي هو ذلك المنير المتقدم باربعة عشر وقتا صلى الله عليهم واليه الاشارة
بقوله في مدح الحجة عليه السلام عجل الله فرجه وفرجنا به في ذكر توجه الانبياء عليهم السلام
الى الله تعالى به قلت فنوره هم دعيهم ووجه قبلتهم حيث صلوا وصلوا
وذلك في الف دهر ثم خلق الله سبحانه من انوار الانبياء عليهم السلام ارواح
المؤمنين وهكذا حكم مراتب الوجود مطلقا فلكل سافل خلق من شعاع
ما فوقه لا من نفس طينته الى طينة الحقيقة المحمدية وهي خلقت لا من شيء ولا
اصل لها ترجع اليه قبل خلقها بفعله تعالى فكل شيء راجع الى اصله برجوعه
الى ما خلق منه وهو قول امير المؤمنين وسيد الوصيين حجة الله على الخلق
اجمعين بعد ابن عمه واخيه خاتم النبيين صلى الله عليهما والهما الطاهرين
انتهى المخلوق الى مثله والجأه الطلب الى شكله الحديث والمراد بمثله مبدؤه
فافهم فليس للوجود المخلوق حقيقة في الخالق بوجه من الوجوه والله در من
قال اذا كنت ما تدري ولا انت بالذي تطيع الذي يدري هلكت ولا تدري
واعجب من هذا بانك ما تدري وانك تدري بانك ما تدري وقوله الا ان
لكل منها نعوتا ذاتية ومعاني عقلية هي المسماة بالماهيات يشير به الى التعينات
لان الاعيان الثابتة عندهم من حيث امتيازها عن المطلق لها تعينات
عدمية وتعينات وجودية وتلك التعينات الوجودية الحاصلة لها هي
عين الوجود فان الماهيات كلها وجودات خاصة علمية كما تقدم في كلام
صاحب الحجج فلا تكون الماهيات شيئا غير الوجودات المتعينة في العلم الازلي
والتعينات العدمية هي الانتزاعية العقلية والحق ان الوجودات التي هي
المواد ونعوتها التي هي قوابلها المسماة بالماهيات الاولى التي هي الصورة
والانفعالات وبها قوام الوجودات ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم

لعلكم تذكرون وهي التعينات النوعية والموجودات التي هي الاشياء نعوتات
شخصية فالاولى في الخلق الاول كهيئة المداد للكتابة والثانية في الخلق الثاني
كالصور التي بها تشخصت الحروف والكلمات وبهذه النعوتات طابت الاشياء
وخبثت فقوله ان لكل منها اي وجود من الوجودات المقيدة قيودا ونعوتا
هي المسماة بالماهيات والمراد بها في الخلق الثاني لان المعاني العقلية مفاهيم
للاشياء ولا اجزاء لها وهذه النعوت هي اسماء تلك الوجودات فيقال وجود
زيد ووجود الفرس فظاهر كلامهم من قولهم وجود زيد ان الاضافة بمعنى اللام
وعليه يكون النعت هو الوجود لا الماهية وعلى قولنا تكون الاضافة بيانية
فالمنعوت هو الوجود وزيد بدل بيان المسمى باصطلاح النحاة بعطف
البيان والنعت ما نسب اليه من اسم وفعل وقول وعمل وصورة خارجية او
ولهذا اشير بعت نوري بعنوان سماه الله به ووسمه به فقال في الاشارة الى
ذلك بقول الحق لا يستطيعون لانفسهم نفعا ولا ضرا ولا يملكون موتا ولا
حيوة ولا نشورا وهذا هو النعت الوجودي وقال لو اطلعت عليهم لوليت
منهم فرارا ولملئت منهم رعبا وله نعت ظلما لمن دسم به فقال تعالى ما تعرفهم
بسيماهم ولتعرفنهم في لحن القول وقال اذا رايتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا
تسمع لقولهم كانهم خشب مسندة يحسبون كل صيحة عليهم انا لله وانا اليه
راجعون ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم **قال** توضيحه وتنقيحه اما
تخصيص الوجود بالواجب فلنفي حقيقته المقدسة عن نقص وقصور واما
تخصيصه بمراتبه ومنازله في التقدم والتاخر والغنى والحاجة والشدة والضعف
فيما فيه من شؤونه الذاتية وحيثياته العينية بحسب حقيقته البسيطة التي
لا جنس لها ولا فصل ولا تعرض لها الكلية كما علم واما تخصيصه بموضوعاته
اعني الماهيات والاعيان المتصفة به في العقل على الوجه الذي مر ذكره
فهو باعتبار ما يصدق عليه في كل مقام من ذاتياته التي يبحث عنه في
حد العلم والتعقل ويصدق عليه صدقا ذاتيا من الطبايع الكلية والمعاني
الذاتية التي يقال لها في عرف اهل هذا الفن الماهيات وعند الصوفية

الاعيان وان كان الوجود والماهية فيما له ماهية ووجود شيئا واحدا و
المعلوم عين الموجود وهذا سر غريب فتح الله على قلبك باب فهمه انشاء
الله تعالى **اقول** يريد به تفصيل ما ذكره سابقا قال في التعليقات
الفرق بين ما ذكره في هذا الفصل وبين ما ذكره في الفصل السابق انه يعلم
في هذا الفصل وجه كون التخصيص بنفس الحقيقة مفصلا مصرحا بخلاف
ما مر وايضا يعلم في هذا الفصل ان ما كان متقدما وما كان متاخرا لما ذا
صار كذلك ولم يحصل بعكس ما كان هذا على احتمال او سنح التخصيص بالتقدم
والتاخر شملا على احتمال آخر كما سننبه عليه انشاء الله تعالى بخلاف ما مر
وايضا يعلم مفصلا في هذا الفصل ما اراده بقوله فيما مر بامور لاحقة
من انها ليست منحصرة في العوارض الخارجية بل الماهيات داخلة فيها بخلاف
ما مر وبالجملة قد بين وفصل في هذا الفصل الامور السابقة على الوجه اللائق
بلا قصور فلذا عنونه بهذا العنوان اعني يعني بالعنوان فهو توضيح فيه تنقيح
واقول ان المصنف ذكر سابقا هذه الاشياء فخطر له احتمالات ترد
عليه باعتبار اطلاقات ما مر فاستطرد التوضيح لدفع ما قد يتوهم او ما
لعله من وروده عليه وعلى كل حال لا باس به اذا كان وافقا لايراده كافيا
لمراده فقال اما تخصيص الوجود بالواجبية يعني انه لما ذكر بعض تخصيص
افراد الوجود استطرد ذكر تخصيص الواجب وان كان مستغنيا عن التعريف
او انه وجد احتياج المقام الى التعريف او انه ادخله في جملتها كما يفهم
من بعض كلامه سابقا فقال تخصيص الواجب بالواجبية والاولى
ان يقال تخصصه او اختصاصه بالواجبية لان التخصيص لا يكون من
ذات المخصص الا ان يريد به اثباته في ذهن العارف فلمنفي حقيقته يعني
انه بذاته متحقق لا باعتبار شيء غير ذاته وسنح الكلام صحيح على ارادة معنى
اثباته في الاذهان ومحو الاوهام المقدسة عن نقص وقصور نفي بهذا
القيد مطلق الاحتياج ومطلق المغايرة فانها من النقص والقصور
واما تخصيصه بمراتبه ومنازله في التقدم والتاخر كالرتبة والغنى للبسيط

للبسيط منه والحاجة للمركب من الوقت والمكان والكم والكيف و
الوضع الى غير ذلك من المعينات والمشخصات كما ذكرنا سابقا والشدة
والضعف اللازم من المرتبة والجهة والكم والكيف والمكان والتقدم
والتاخر فيما فيه من شئونه الذاتية الخ واعلم ان المصنف اراد من
المخصص بالذات الواجب عز وجل كما قال اما تخصيص الوجود بالواجبية
وهو ظاهر **واما قوله** تخصيصه بمراتبه ومنازله فيريد بها الوجودات الممكنة
والضمير في منازله ومراتبه يعود الى الواجب الحق تعالى عن ذلك علوا
كبيرا يعني انه يتنزل في مراتبه ومنازله في ظهوراته وهو يعني تنزل الذات
بذاتها الى المقامات السفلية فيتكثر ذلك الواحد البسيط الذات لعدة
المراتب والمنازل التي هي شئونه وجوانحه ليقضي منها وطرا فيعرض له بواسطة
تلك المراتب والمنازل امور معينة ومشخصة للوجه الواقع منه في
تلك المرتبة والمنزلة لان تلك الامور من لوازم تلك المراتب والمنازل
فهذا انه تنزل في تلك المرتبة لاجل ذلك الشأن فلازمة لذاته لا من حيث
نفسه لبساطتها وتقدسها بل من حيث تنزله في تلك المرتبة لان تلك
الامور التي ثبتت لنا المسماة التشخص والتعين لازمة لتلك المرتبة
ولمن تنزل فيها لا من حيث نفسه هو بسيط لا كثرة فيه ولا تعدد ولا تشخص
وما طرء من تلك الامور المشخصة لافراد مظاهره فقد عرضت له بواسطة
مراتب نزوله وما تقدم من ظهوره في بعض مراتبه على بعض فلعله اي بعضها
المقتضية لذاتها في الترتيب الطبيعي ان تتقدم فيتقدم الظهور لامتناع
الترجيح من غير مرجح فما هو متقدم من مراتب الوجود لا يمكن ان ينعكس
وبالعكس ويحتمل ان يكون المراد ان ما ينتزع منه المفهومان من
مراتب الوجود عند ملاحظة العقل لما تجد بعضا متقدما وبعضا
متاخرا صار كل من المفهومين او ما انتزع منه المفهومان سببا للامتياز
والتقدم بعض على بعض على اختلاف ارائهم فقوله واما تخصيصه
بمراتبه ومنازله الى قوله فيما فيه من شئونه اراد تخصيصه بالمراتب والمنازل

واختلافها في الامور المذكورة من التقدم والغنى والشدة واضدادها فبسبب ما في ذاته من شئونه ودواعيه الذاتية لكونها صورا في علمه وعلمه عين ذاته وكذا تلك الحيثيات العينية اي الاعتبارات والجهات المتعددة بحسب ما هي عليه في علمه من صورها الذي هو اي علمه عين ذاته وعرض لها الاختصاصات والنسب المذكورة على حسب الشئون المذكورة التي هي بها ولهذه الامور المذكورة وفي الحقيقة كلها من لوازم المراتب بسبب شئونه اي دواعيه او اسباب دواعيه وبواعثه التي هي اسباب تلك الامور المذكورة لان هذه الشئون كما ذكرنا مكررا صور وجوده في علمه الذي هو ذاته فيها صدرت وبها تحققت وبها عدمت وبها بقيت ومنها برزت واليها تعود وكل ذلك بحسب ذاته وحقيقته البسيطة التي لا جنس لها ولا فصل ولا تعرض لها الكلية لذاتها لكمال حقيقته ثم قال واما تخصيصه لموضوعاته التي عرض لها في الذهن اعني الماهيات والاعيان المتصفة به في العقل لانها في الخارج متحدان وانما يعرض لها في ظرف التحليل على الوجه الذي ذكره فباعتبار ما يصدق على الوجود من الماهيات في كل مقام ورتبة من ذاتياته حتى هو كالجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام التي يبحث عنها اي ذلك الصادق في حد العلم وفي التعقل كما جرى عليه اصطلاح الحكمة النظرية ويصدق عليه صدق ذاتيها لاتحاده بها في الخارج وذلك الصادق من الطبائع الكلية والمعاني الذاتية لعل العطف تفسير لان المراد من الطبائع هي الحقائق التي هي المعاني التي هي الماهيات وهي المسماة في عرف العرفاء بالماهيات لا لانها هي حقائق الاشياء من حيث هي وعند الصوفية هي الاعيان لانهم كما تقدم يسمونها اي الماهيات بالاعيان الثابتة اي الثبتة ثبوتها في العلم الازلي وبالحقيقة عند اشراق نور الوجود عليها وظهور صورته فيها فاد تخصيص كل وجود بموضوعه الخاص به على اعتبار ما يصدق عليه فاصدق عليه منها لموضوعه الخاص به ثم قال ان الوجود والماهية في الوجود

الوجود الذهني ماهيته اي العرض الحادث منه شيء واحد لا تعدد فيه الا في الذهن عند ارادة التحليل لنظر العقل الى نفس المفهوم ثم قال والمفهوم اي الماهية عين الموجود الذي هو الوجود ولما كان هذا الفصل انما وضع للتوضيح ولتتميم ما نقص او خفي من المراد ومن البيان ذكر هذا وقد كان ذكره قبل هذا للاشارة على ان الاتحاد بينهما كما هو في الخارج كذلك هو في الذهن وانما يتغايران في الذهن بالنظر الى مفهوميهما كما قال سابقا في نظر العقل عند ارادة التحليل ثم قال وهذا سر غريب يعني ان كون الماهية منشأ للتميز مع انها عين ما تميز بها وعين ما تحدث به ولاجل هذا كانت الوجودات المتعددة غير مختلفة نوعا لما ذكر من كون علة التميز علة الاتحاد وفيه سر غريب لبعده عن افهام القاصرين و

اقول واما بيان المصنف في مراداته ما هو مخالف للحق على سبيل الاختصار والاقتصار فان قوله ان تخصيص الوجود بالواجبية فالاولى ان يقال تخصص او اختصاص لا تخصيص لانه فعل الغير فلا يكون اختصاصه تعالى تحصلا من غيره الا ان يراد به انشاؤه في الافهام وازالة التعدد والكثرة عن الاوهام على ان ذلك كله تحديد لخلقه كما قال الرضا عليه السلام كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه فكل هذه الاعتبارات تحديد لما سواه وانما تخصيصه بمراتبه فان اعاد ضمير الوجود الى الحق تعالى كما حملنا عليه كلامه كما هو صريحه واراد الحقيقة فهو باطل لانه تعالى لا يتغير عن حاله قبل الايجاد وان كان حادثا وانما ظهوره لما شاء بايجاده اياه كما قال امير المؤمنين عليه السلام لا تحيط به الاوهام بل تجلى لها بها وبها امتنع منها واليها حاكمها هـ فظهوره للخلق ايجاده لا انه يتنزل الى المراتب في الافاق فهذا السراج طرح جميع اشعته بها واحتجب عنها بها ولم يحل منها شيء بمغنى فيبوبيته فعله واثره لا بذاته فانه لا يتغير عما هو عليه وهذا اية الله فعله ولو كان كما قال لتعدد في مظاهره ولا يمكن الا بان يتصف بصفاتها واما ما ذكر من شئونه فانما هي شئون احداثها بفعله من خلقه لخلقه لم تكن مذكورة في ذاته الا

بفعلها واما انه عالم بها فالمراد انه عالم في الازل بها في الحدوث لثبوت الازل
بذاته الذي هو الازل بعلمها في اماكنها واوقاتها وليست في الازل ولا الامكان
مصير عزه واما حصول صورها في علمه لثبوتها الحادث الذي هو اللوح المحفوظ
وامثاله كما قال تعالى فما بال القرون الاولى قال علمها عند ربي في كتاب
لا يضل ربي ولا ينسى وقال تعالى قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا
كتاب حفيظ واما الامور المذكورة التي هي علل التعدد وفرق قوابل الاشياء
والفعل لالتها وشرايط الايجاد فانها وهي محدثة معها على جهة المساوقة كالكم
والانكسار لم تكن تلك المشخصات الخاصة مثل المشخص ولا العدد ولا حقيقة
للموجودات الحادثة الا الحقيقة المحمدية صلى الله عليه وآله ولا حقيقة لها مثل
ذلك قال امير المؤمنين عليه السلام انتهى المخلوق الى مثله وقال عليه السلام علة الاشياء
صنعه وهو لا علة له لم يلج وتفصيله كما اشرنا سابقا واما تخصيص الوجود فيها لم
موضوع لموضوعه هو الموصوف منه والعارض هو الصفة وقد ذكرناه مرارا
وان ما الحد خارجا في الحقيقة الخارجية الا باعتبار شيء تتصف به او تنسب اليه
خارجا وهو الخارج تلك الجهة غير متحدة واما تحقيق الماهيات فقد اشرنا
اليه سابقا للماهية الاولى الكلية والثانية الهوية ان الوجود من حيث هو فراغ
واما ان المعلوم ان الماهية عين الموجود فقد ذكرناه وليس على هذا المعنى كما
قلنا فان الوجود الموصوف هو المادة والصفة هو الصورة والمجموع منهما
باعتبار كونه اثرا وجود وباعتبار كونه هو هو ماهية واما ما ذكره من كون
مابه التميز هو مابه الاتحاد فهو على ما اشرنا اليه هو الماهية الاولى التي هي الفعل
هي التي بها التغير لانها مجموع المشخصات التي بها التميز واما التي بها الاتحاد
فليست هي التي بها التميز فانه مابه الاتحاد هنا وعلواه هي هوية الشيء وحقيقته
من نفسه وهذه لا يكون بها التميز بل يمكن ان يقال ان هذه ايضا لا يكون
بها الاتحاد اذ لا تحقق الا باعتبار مغاير للاعتبار الذي يتحقق الوجود فيه
على المذاقين لا يكون بها الاتحاد وقد يكون بها التميز على المذاقين اما على
المذاق الاول فلانه امر الانفعال الذي هو محل الحدود والمشخص هو به يحصل التعيّن

التعين لان القابل والمقبول يظهر بها وتجري الاحكام على مقتضاه كما يشير
اليه قوله تعالى وقالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم واما على الثاني
الثاني فكما قلنا من انها لا تتحقق الا باعتبار مغاير لما به يتحقق الوجود من
الاعتبار واما ما هذا الاتحاد هو عندهم في الخارج من جهة الحكم الذي هو نشاء
وليسلم الصادق هو انهم لعموا ان هوية الشيء هو الماهية ووجوده هو حصولها
ولا مغايرة بينهما وهو الاتحاد المراد واذا فتشت فيه وجدت موصوفا و
صفة مع ان تعليله عليل فان قوله ولاجل هذا كانت الوجودات المتعددة
غير مختلفة نوعا يعني متحدة في النوع كالانسان الحيوان الناطق وهو متعدد
في الشخص كزيد وعمرو وكالخشب المتحد في النوع المتعدد في الشخص الباب
والسرير وغيرهما وهذا ظاهر في كل الانواع ومع هذا يلزم ان هذه الوجودات
تدخل تحت نوعها كما تدخل الانواع منها تحت جنسها فلا فرق بين الوجودات
وغيرها بخلاف ما قرره المصنف وفي كلامي هذا بيان ان مابه التميز هنا لا يكون
به الاتحاد كما سمعت ستعرف وجهه بعد هذا من اتمام المدعى لعدم القصور **قال**
قال الشيخ الرئيس في المباحثات ان الوجود في ذوات الماهيات لا يختلف
بالنوع بل ان كان اختلاف فبالتأكيد والتضعيف وانما تختلف ماهيات
الاشياء التي تنال الوجود بالنوع وما فيها من الوجود فغير مختلف النوع
فان الانسان يخالف الفرس بالنوع لا لاجل وجوده انتهى كلامه فالتخصيص
في الوجود على الوجه الاول بحسب ذاته وهويته واما على الوجه الثاني فباعتبار
ما معه في كل مرتبة من النعوت الذاتية الكلية **اقول** يريد نقل كلام الشيخ
الاستشهاد على اتحاد الوجود في نفسه وان تعدده انما هو باعتبار تعدد و
موضوعاته فقول الشيخ ان الوجود في ذوات الماهيات اي في الوجودات
التي لها ماهيات يعني بها ما سوى الوجود الحق يعني ان الوجود فيها له ماهية لا تختلف
بالنوع اي في نفسه بل هو شيء واحد بل اذا وجد اختلاف فيه وتكثر فبسبب
تأكيده في نفسه وتضعيفه كذلك كما في ظهور مراتبه على نوع التشكيك فيتنوع
لا الشدة والضعف مع بقاء الوحدة وصدقها عليه وانما تختلف ماهيات

الاشياء التي تتناول الوجود بالشيء يعني انها تختلف بالنوع فاذا اختلفت
تلك الماهيات بانواعها تفردت تعلقات الوجود بها وما فيها من الوجود المتعلق
غير مختلف بالنوع فان الانسان يخالف الفرس بالنوع لاختلاف فصليهما
اللذين عندنا هما ماهياتهما الاولى وعند المصنف وعند القوم هما كا
كالماهيتين وما في زيد والفرس من الوجود غير مختلف وهذا الوجود عندنا هو
الحصتان من الحيوان وعندهم هما كالحصتين وبالجملة كما ان اختلاف الانسان
والفرس انما هو لاختلاف فصليهما وان الحيوانيتهما غير مختلف بالنوع كذلك
اختلافهما انما هو باعتبار ماهيتهما فان ماهية الانسان غير ماهية الفرس
مع اتحاد وجودهما ولذا علل الشيخ اختلاف الانسان والفرس فقال لاجل
ماهيته لا لاجل وجوده ففرع المصنف على ما قرره الشيخ بيان ما قرره هو
فقال فالتخصيص في الوجود على الوجه الاول والظاهر ان مراده بالاول تخصيصه
بمراتبه وتمايزه في التقدم والتأخر والغنى والحاجة يجب ذاته وهويته يعني ما به
قال قبل في قوله فيما فيه من شئونه الذاتية وحيثياته العينية فانه يجب ذاته
وهويته لانه حين كونه في رتبة من الثبوت الازلي قائم في التقدم بما له من الشئون
الذاتية والحيثيات العينية اذ في العلم الذي هو ذاته تعالى عما يقولون علوا كبيرا
تخصيصه في هذه الرتبة وهو اول ماله من مراتب التنقل لهذه الشئون والحيثيات
واما على الوجه الثاني وهو تخصيصه بموضوعاته فباعتبار ما معه في كل رتبة من
النعوت الذاتية الكلية والا فهو واحد بلا تعدد لذاته ويحتمل ان يريد بقوله
على الاول واما تخصيصه بالواجبية فلنفس حقيقته المقدسة عن نقص
وقصور وبقوله على الوجه الثاني تخصيصه بمراتبه وتمايزها بما فيه من شئونه
وحيثياته العينية ومن الوجه الوجه الثاني تخصيصه بموضوعاته ويؤيد ارادة
الاحتمال الاول حتى ظن بالمصنف تخفيفا لشناعة العقول وان كان لا
يجدي نفعا وجعل ان الظاهر من جهة تخفيف الشناعة ويزيد المعنى الثاني
قوله في الوجه الاول يجب ذاته وهويته كما قال فيه اولا فلنفس حقيقته
المقدسة وفي الوجه الثاني فباعتبار ما معه في كل مرتبة من النعوت الذاتية

الذاتية كما قال فيه اولا بمراتبه وتمايزه في التقدم والتأخر والغنى والحاجة
والشدة والضعف بما فيه من شئونه الذاتية وحيثياته العينية وانما
لوحنا بترجيح الثاني فيما يلوح به ويصرح من وحدة الوجود بل والموجود
هذا الكلام على رأيه في حكم الوجود من التوحد او التعدد واما على رأينا فلا نتكلم
في ذات الله فقد قال الائمة من تكلم في ذات الله فقد لا يزداد عن الحق الا بعدا
وانما نتكلم في الوجود الحادث الذي هو من نظاير ما في قوله كان الله عز وجل
وحده ولا شيء معه يعني انه ما يعلم ان معه شيئا غيره وهو الان على ما كان
ثم انه احدث الفعل بنفسه اعني مشيته وارادته وابداعه وقدره وقضاءه
وما اشبه ذلك من انواع افعاله ثم احدث به امكانات الاشياء الكلية
والجزئية على نحو العموم والكلية التي لا يتناهى سبحانه شيء في الامكان وهذا هو
العلم الذي لا يحيطون بشيء منه مثلا امكان زيد احدثه بمشيته الامكانية فكان
على نحو الكلية والجزئية فيمكن ان يخلق ما يمكن ان يكون زيد منه فيمكن ان
يكون كلبا وحجرا وانسانا وحيوانا وجنة ونارا وملكا وجنيا وشيطانا وارضا
وسماء وبرا وبحرا وهكذا الى غير النهاية هذا امكان زيد فاذا خلق منه زيدا جاز
ان يغير زيدا الى ما شاء مما ذكر وما لم يذكر الى غير النهاية وهكذا لكل شيء ويمكن فيه
لكل شيء قبله وبعده فكان لكل شيء ممكنا بمشيته الامكانية ولا يعلم احد من
الخلق من ذلك العلم شيئا فاذا قلت زيد يمكن ان يكون كذا وان يكون كذا
بلا نهاية يعلم العارفون بالله ذلك ولكن لا يعلم احد من الخلق اي شيء منها
يكون الا اذا اخبر تعالى به او كونه وهو قوله ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء
تكوينه او الاخبار به فافهم فلهذا قلنا كان لكل شيء حكمة بمشيته الامكانية ثم انه
تعالى خلق نورا وطينة طيبة ولم يكن قبلها شيء وهذا هو الماء وهو الوجود
وهو الحقيقة المحمدية ص وهو الامر الذي قام به كل شيء وكان باعتبار جهاته الست
الظاهرة والباطنة ومعقوله وقابله اربعة عشر ركنا لا غير فتكثر هذا الوجود
وقابله وحبات نوره وحبات طينته الى هذا العدد وخلق من شعاعه
نورا ومن شعاع هذا النور نورا فتكثرت تنزلاته باشعته في مراتبه فوق كل رتبة

تكثرت افراده من جهة المشخصات فالمشخص وجود واحد موصوف وتشخصاته
صفاته من الجهة والرتبة والكم والكيف والوقت والمكان والوضع والاذن
والاجل والكتاب والاعمال الكونية والشرعية وما اشبه ذلك واصلها انفعاله
وقابليته وهذه حدوده وهي دعائمه ومكملاته فتشخص الوجود الحق بالهوية
هو ولا يعرف حقيقة ذلك الا هو تعالى ولا كلام لنا الا في عنوانات
معرفته واما الوجود المخلوق فلم يكن مذكورا قبل كونه الا في امكانه ولم
يكن مذكورا قبل امكانه بشيء ولا يعلم الله سبحانه انه في الازل عزه والازل
ذاته وليس في ذاته شيء غير ذاته لا صورة ولا مثال ولا نقيض ولا ما يصدق
عليه اسم الشيء من الممكنة في امكانه لا من شيء ولا لشيء بمشيته الامكانية فكان
عنده بذلك مذكورا ثم كونه بمشيته التكوينية وهو العلم الذي يحيطون به
الا المستثنى في قوله تعالى الا بما شاء وتكوينه او الاختيار بتكوينه
ثم تكثرت الاشياء على نحو ما ذكرنا اولا بقوابلها وحدودها ودعائمها و
مكملاتها في كل رتبة من مراتب ظهوراته فالواجب عز وجل ظهره فعاله ومفعولاته
وهو جل وعلا لا يظهر بذاته ولا يتنزل بها ولا يتغير عن حاله ابدا وما سواه
من الموجودات المحدثة تظهر بذاته وبافعالها وبالتعيينها والوجود الاول
منها الحقيقة المحمدية وهو اول فائض عن المشية الكونية والامكانية اول ما
امكن بمشيته الامكانية وهو الامر الذي قامت به السموات والارض وفيه
قال الصادق عليه السلام في الدعاء كل شيء سواك قام بامرك ثم خلق به الارض الجرز
والارض الميتة وبرقابليته التي ذكرها في كتابه وهو الزيت في قوله يكاد زيتها
يضيء ولو لم تمسسه نار فتخصيص هذا الوجود بذلك الزيت المسمى بالارض الجرز
وبالارض الميتة لان هذا الوجود هو الماء المساوق الى الارض الميتة و
الارض الجرز وتخصيص كل وجود حادث بتلك المشخصات لانها صفاته
وهو الموصوف وكل شيء انما يتشخص بصفاته ويتعدد ويتفاوت كالجهة
مثلا والرتبة فبعض يخالف الاخر في الجهة وان وافقه فيها خالفه في
الرتبة وبالعكس وان وافقه فيها خالفه في الكم او الكيف وهكذا فالتكثر

فالتكثر من المشخصات وهي صفات وجودية والمشخصات وجودات
موصوفة فهو وجود واحد كالمداد في الكتابة للحروف المتكثرة المختلفة بمشخصاتها
لان الوجود هو المادة المطلقة وتعدده كتعدد الباب والسرير والسفينة
من الخشب وانما اكثرت التعريف حرصا على التفهيم ومع هذا التكرير والترديد
فان فهمت المراد فانت انت والله سبحانه ولي التوفيق واما قول المصنف
فيما عندي اعتذر ما معه فليس كما قال وان كان في اللفظ صحيحا الا انه لم يرد بصحيح او
الوجود ليس معه شيء غيره نعم يمكن فيه بالفعل التكويني الذي اما بالقوة
الى الفعل كالكسر فانه ليس حينئذ شيء غيره ولكن بالفعل يظهر ما يمكن منه و
هو لا ينكسر الا الذي يتمكن من الظهور ويتشخص **قال** فلا يبعد ان يكون
المراد بتخالف الموجودات نوعا كما اشتهر من المشائين هذا المعنى او هو بعينه
كتخالف مراتب الاعداد انواعا بوجه وتوافقها نوعا بوجه فانه يصح القول
بكونها متحدة الحقيقة اذ ليس في كل مرتبة من العدد سوى المجتمع من الوحدات
التي هي اسوة متماثلة ويصح القول بكونها متخالفة المعاني الذاتية اذ ينتزع
العقل من كل مرتبة نعوتا واوصافا ذاتية ليست ثابتة لغيرها ولها اثار وخواص
متخالفة يترتب عليها بحسب احكام نفسها ينتزع من كل مرتبة لها كما خلاف
ما ينتزع من مرتبة اخرى الا ان الاثنية فيها كالوجودات الخاصة في ان مصداق
تلك الاحكام والنعوت الكلية ذواتها بذواتها فاتقن ذلك فانه من العلوم
الشريفة **اقول** يريد ان ما ذكره لا يبعد ان يكون مراد المشائين في تخالف
مراتب الاعداد انواعا مطابقا لمراده في التمثيل بها ومنه على ان الاعداد
ومراتبها عين الوجودات ومراتبها او على المغايرة بين الوجود والموجود والا فمع
ما ذكره في كتابه الكبير كما تقدم النقل عنه ان الاعداد ومشخصاتها لان لها وجودات
بحسبها فالكلام فيهما واحد فان مراتب الاعداد تختلف انواعا بوجه كالآحاد
والعشرات والمآت وتتوافق نوعا بوجه فتخالفها من جهة اختلاف كم افرادها
ومراتبها كثرة وقلة والكثرة والقلة احد المشخصات الموجبة باختلافها التعدد
المتعدد وقد اشار المصنف الى اختلافهما في الافراد والمراتب في تعليله

كما لقنا بقوله اذ ينتزع العقل من كل مرتبة نعوتا واوصافا ذاتية ليست
ثابتة لغيرها الى ان قال واحد منها تعالى لغيره وتوافقها للاتحاد حقيقة
لتالف كل منها من ايتلاف الواحد كما قال المصنف اذ ليس في كل مرتبة
من العدد سوى المجتمع من الوحدات التي هي امور متماثلة والمراد بالوحدات
جمع وحدة وهي صفة الواحد لان الاعداد كلها مركب من محض صفات ومثال
من الواحد اذ الواحد متعدد بامثاله في كل عدد بمقدار تعدد وقوابله كتعدد
امثال الوجه الواحد عند مقابلة المرايا المتعددة واستدل على صحة القول
بتعدد انواعها باعتبار واتحادها باعتبار بحمل التي الف عليها بوجه
واتحاد بوجه بناء على طريقتهم من الاعتقاد على نحو الحمل سواء كان اوليا
ذاتيا او صناعيا متعارفا وجعل اختلافها من امور ذاتية لها لما يدرك
العقل منها من كونها اوصافا ذاتية لها واتحادها من اجتماعها من صفات
متماثلة لكونها امثال الواحد وبالجملة فقد جعل اختلاف مراتب الاعداد
من مغايرة اوصاف ذاتية بعضها لبعض واتحادها من تالفها من وحدات
متماثلة كما جعل اختلاف الوجودات في مراتبها ومنازلها باحوال ذاتية
لها واتحادها لكونها من نوع واحد ونحن نقول ان الغلط ناش عليه
من ترتيب مقدمات ادلته المغلوبة لا من مادتها والاشارة الى بيان
الغلط اليها فيها ان الاعداد كلها مركبة من هيئات الواحد وامثاله فنقيس
الامثال على طريقته هي مثال الوجود لان الوجودات عنده كالمواد والاشياء
تتركب من المواد والصور والقوام للمواد والاحكام للصور كما ذكرنا
سابقا من ان السعادة والشقاوة انما هو في بطن الام اي الصورة لا في
المادة كما تربيع الصنم فان القبح في صورته لا في المادة التي عمل منها
الصنم وعنده كذلك ان الشقاوة والسعادة فاعلها في الماهية لا في
الوجود ومادة الاعداد نفس الوحدات واما ما لحقها من الكثرة والقلة
والزوجية والفردية والوقوع في الاول مرتبة الاحاد والعشرات
او المئات وما لحق ذلك من التامية والكمالية والكمال الظهوري

الظهوري والكمال الشعوري والنقص والزيادة وما اشبه ذلك فهي لواحق
لتمامات او متممات وكل ذلك هو الصورة والصورة خارجة عن الوجود
داخلة في الشيء واما عندنا فهي خارجة من الموصوف داخلة في مطلق الوجود
كما ان تلك الشؤون التي جعلها ذاتية للوجودات وهي المخصصة لها ليست ذاتية
لها لان الوجودات هي الموصوفات وهذه المخصصات صفات خارجة عنها لكنها
هي داخلة في مطلق الوجودات اعني الوجودات لا لها الركن الاسفل منها
وهي الفصول والفصول ليست ذاتية للاجناس وانما هي ذاتية للانواع لانها
الركن الاسفل فالمشخصات والمخصصات ليست ذاتية من الحصص وان
كانت اجزاء من الانواع والاشخاص والحصص هي الوجودات فتشخصها وتخصصها
بامور خارجة هذا على اعتبار الوجود بالمعنى الذي نتوافق معهم فيه واما على
المعنى الذي نختص به وهو ان الوجود كزيد والفرس والشجرة والحجر انما كونه
اثر الفعل الله ونور الله سبحانه نسميه وجودا وعلى كونه هو هو نسميه ماهية
ويشخص هذا الوجود عندنا هو الماهية اي ماهيته تتوقف ظهوره او تعينه
في الوجود والحصول عليها لا في الوجدان عند نفسه لانه اذا وجد نفسه انما يجد
ماهيته اذ الوجود لا يجد نفسه الا الوجود الذي ليس له ماهية عز وجل
فانه من حيث هو وجود عين ماهيته وذات نفسه بلا مغايرة لا بالاعتبار
ولا بالفرض فلا تعدد فيه بكل اعتبار مطلقا وقول المصنف اذ ينتزع
العقل من كل مرتبة نعوتا واوصافا ذاتية ليست ثابتة لغيرها الخ هو ما
نبهت لك ان الغلط ناش عليه من ترتيب مقدمات ادلته المغلوبة لا من مادتها
كما اشرت لك في بيانه لا شبهة ان هذه المنتزعات ذاتيات للمراتب اي اطوار الوجود
في تنزلاته وهي لا تتمشى على قوله ان الوجود والماهية جزءان للموجود سواء فرض
اتحادهما ام تعددهما لان المراتب لا تثبت له من حيث هو هو وانما تثبت له
بضميمة اسباب المرتبة الى رجحه بالنسبة الى الحصة لا بالنسبة الى الموجود فانها
في الحقيقة ركن ماهيته واما على ما ظهر الله لنا من كون الوجود وكون الموجود
اثرا ومن كون الماهية كونه هو هو فقد عرفت المرتبة وما يلحق لها في الوجود من

حيث هو نور الله واثر فعل الله لا من حيث هو وانا حاصل مجمل القول ان المخصص
والمشخص لو كان ذاتيا للمتشخص والمتخصص لما فارق التشخيص والتخصيص
كما قلنا في الواجب واما متشخص الحادث ليس ذاتيا له حقيقة في مقام الفناء
يتنظر حصول مخصصه فاذا وجد تخصص والا فلا فليس ان صداق تلك
الاحكام والنعوت الكلية ذواتها بذواتها كما توهم المصنف فتقن ذلك
فانه من العلوم الشريفة **قال** المشعر الرابع في ان الامر المجعول بالذات
من الجاعل والفائض من العلة هو الوجود دون الماهية وعليه شواهد الاول
انا نقول ليس المجعول بالذات هو المسمى بالماهية كما ذهب اليه اتباع
الرواقيين كالشيخ المقتول ومن تبعه ومنهم العلامة الدواني ومن يحذو حذوه
ولا صيرورة الماهية موجودة كما اشتهر من المشائين ولا مفهوم الموجود من حيث
هو موجود كما يراه السيد المدقق بل الصادر بالذات والمجعول بنفسه في كل
ما له جاعل هو نحو وجوده العيني جعلا بسيطا مقدسا عن كثرة تستدعي مجعولا
ومجعولا اليه **اقول** قوله في العنوان في ان الامر المجعول او المصنوع بالذات
احترازا عن المجعول بالعرض والتبع من الجاعل يعني المعبود بالحق عز وجل والفائض
اي الصادر وعبر عن هذا الظهور بالفيض لان المفاض يكون ظهوره متصلا اتصالا
كظهور الماء من الينبوع من العلة والمراد بالعلة هنا هو المعبود بالحق تعالى
هو الوجود دون الماهية وفيه اشارة الى ان الماهية غير مجعولة فلا يحتاج
التنبيه عليه وقوله المجعول بالذات من الجاعل ظاهر هذا الكلام ان الوجود مجعول
بغير واسطة ولا ابتداء لمجعول وفيه ان الجعل مستلزم لتوسط الفعل بين الفاعل
والمفعول لانه غير معقول احداث مفعول بغير توسط ولعل هذا عنه التنبيه
اليه حال الكلام فيه وان كان كثير منهم يعبر بعبارة ظاهرها انه ليس الا ذات
الفاعل وذات المفعول لا غير الا انك اذا نبهته على ذلك اعترف بوجود الفعل
الا ان الكلام في المفعول هو البارز بنفسه من غير صنع من الفاعل نعم ظاهر كلام
كثير منهم ان الفعل امر اعتباري نسبي وليس شيء في الحقيقة الا الفاعل والمفعول
والحق ان فعل الله سبحانه ذات تذوتت الذوات به بل تحقق اعظم التحقيق

المشعر الرابع

المفعول بالنسبة الى تحققه كنسبة الشعاع في التحقق الى تحقق المنير وهو
ادوم الاول وعلى هذا فالجاعل هو الله سبحانه والجعل هو فعله والمجعول هو الوجود
وهو الفائض من الذات فاضه الله سبحانه بفعله لا من شيء بل بالاختراع لا من شيء
ولا لشيء واطلاق العلة على ما قلنا على الله سبحانه مجاز للبيان والا فليس
هو علة بل العلة فعله وهو قول امير المؤمنين عليه السلام علة ما صنع صنعه
وهو لا علة له **فنقول** فالفائض من العلة هو الوجود ومعناه عنده ان
الفائض من ذات الله هو الوجود بناء على مذهبه من ان الوجود حقيقة واحدة
فالوجود الصرف البحت هو الله سبحانه والوجود المخلوط بالماهية هو تنزل الصرف
البحت الى مراتبه ومنازله فيتكثر بتكثر شؤونه الذاتية لان لكل ما كان في الاكوان
من الذوات والصفات فهو في ذاته بحقه اشرف واما عندنا فالفائض من
العلة التي هي فعله تعالى هو الوجودات الجوهرية والعرضية ومعنى كونها فائضة
هو كونها مخترعة لا من شيء ولا لشيء اذ لم يكن له ذكر قبل هذا الفيض واما
الماهية فقد وقع فيها اختلاف كثير وقد ذكر الشيخ لطف الله الميسي اللطف
الله في رسالة طويلة وضعها في حكم الذهب والفضة والابريسم في لبسه والصلوة
فيه كثيرا من الاقوال في الماهية قال اعلم ان العلماء والحكماء اختلفوا في الماهية
هل هي مجعولة ام لا فقال بعضهم بجعل الماهيات مطلقا وبعضهم لم يقل به
فقال بعدمه مطلقا وبعضهم فرق بين مرتبتها في الاعيان ومرتبتها في العلم فقال
بها في الثانية دون الاولى وبعضهم جعلها متعلق اولا وبالذات بها وبالوجود
ثانيا وبالعرض فجعل الوجود تابع لجعل الماهية على معنى انه لا يحتاج الى جعل
جديد وبعضهم على العكس من ذلك وبعضهم عكس فجعله في الاولى بمعنى انها فائضة
منه سبحانه دون الثانية وبعضهم جعله متعلق بها واطلق وبعضهم قال بمعنى
انها فائضة منه سبحانه بتجلياته الذاتية بصور شؤونها المستجنة في غيب هويته وذاته
بلا تخلل ارادة ولا اختيار بل بالايجاب المحض وبعضهم قال انها ليست مجعولة
بل علمية صور علمية للاسماء الالهية التي لا تأخر لها عن الحق تعالى الا بالذات لا
بالزمان فهي ازلية ابدية غير متغيرة ولا مستندة وبعضهم قال والمراد بالاعيان حقيقة

الثاني يجعل الذات لا غير وبعضهم قال لجعل يتعدد اليها ايضا واطلق
وبعضهم قال بمعنى انها فائضة من الحق سبحانه الا ان غير طلب منها اليه وبعضهم
قال بطلب منها بلسان حالها اليه وبعضهم لم يقل بافاضتها بل قال العدم
وبعضهم قال انها مقتضيا تها ومقتضي الذات لا يتخلف عنها الى غير
ذلك مما تضمنته تلك العبارات عنهم انتهى والمصنف يذهب الى انها
غير مجعولة اولا وبالذات ولم تشم رائحة الوجود وانما هي مجعولة ثانيا و
بالعرض وتحققها تبع لتحقق الوجود ولذا قال ان المجعول اولا وبالذات
هو الوجود لا الماهية ثم قال في الشاهد الاول ليس المجعول بالذات هو الصور بالماهية كما ذهب
اليه الرواقيون القائلون باعتبارية الوجود وانما المجعول هو الماهية اي الموجود الخارجي ومنهم الشيخ
المقتول ومن يتبعه كالعلامة الدواني انتهى يعني ان الوجود في الخارج هو
الماهية ولا شيء غيرها الا انا نعتبره ونفرضه في الذهن من موجودية هذا الخارج
ولا الموجود بالذات صيرورة الماهية موجودة كما اشتهر من المشائين وقيل
المراد بهم ان اتصاف الماهية بالوجود فيكون من باب اضافة الصفة
الى موصوفها فيكون المعنى على هذا ان المجعول بالذات هو الماهية المتحققة
بالوجود يعني الثابتة الموجودة في الوجود المحمول عليها هو الشيء اذ كونها موجودة
اي مجعولة بنفسها ويكون الوجود قد ضم اليها للتعبير عن كونها مجعولة بجعل
الجاعل وربما وجه كلامهم بمعنى ما قال الشيخ في جواب من سئله عن هذه المسئلة
وهو حين السؤال بأكل مشمشا قال لم يجعل الجاعل المشمش مشمشا بل جعل المشمش
موجودا يعني انه احدث وجود المشمش وهذا يلائم مراد المصنف من ان
الجاعل جعل وجود الماهية فلما لم تكن الماهية شيئا وانما هي لازمة لوجود ها
الحدث به يعني لم يكن لها في الجعل نوع اعتبار غير جعل الوجود ولا الموجود
بالذات مفهوم الوجود من حيث هو كما يراه السيد الشريف ويكون مصداقا لنه
الموجود الخارجي الذي هو لازم له من حيث هو موجود وانت خبير بان الفائض
الاول انما اطلق عليه الوجود الذي هو صورة المصدر لانه الصادر من جهة
ان ذلك الحصول في مقابلة عدمه فاطلق على الموجود مقابلة في مقابلة التسمية

التسمية به لان الموجود انما هو شيء بالايجاد والايجاد بمعنى فعلي والموجود
بمعنى مفعوله والمصدر يصدق عليه لان المفعول من أثر الفعل وأثره
فكل صادر اولا وبالذات يكون احق باسم الوجود الذي هو في الاصل حدث
حصل من الايجاد واذا قطعنا عن الاقوال والاصطلاحات ظهر لنا
الاشياء على النسبة التي سماها من الاسم واذا نظرنا اليها نظرا قبل جعلها
وما اصطلحوا عليه من العبارات تسهيلا لمطالبهم واختصارا في التعبير
ظهرت الاشياء الناجية البسيطة كما هي على مرادهم ولم ترعيها الحلل التي البسها
جاعلها جل وعلا فلاجل هذا اغلقت العبارات اغلب الحقائق عن ابصار الناظرين
فبهذا النظر لم تعرف الاشياء لاوادهم بعضهم من بعض كما قال امير المؤمنين ع
ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة يفرغ بعضها في بعض وذهب الينا
الى عيون صافية تجري بامر الله لا نفاد لها ولا انقطاع فانت اذا اردت ان تعرف الاشياء
كما هي فانظرها في الحال التي البسها جاعلها لان تلك الحلل علامات على المراد و
سنة فيهم فاذا نظرت الى الاشياء من غير التفات الى كلام القوم اصلا وجدنا
ان الجاعل عز وجل اولا جعل الذوات والموصوفات ثم جعل منها صفاتها ولم تكن
موصوفات للاشياء غير انفسها فقد جعلها بذاتها لا شيء والا لكان موجودة
لها وهو اظهر منها ولما كان الشيء قبل الجعل عدما ونفيا كان بعد الجعل وجودا
وهو الموجود وعلى نحو ما ذكرناه يتفق من قال باعتبارية الوجود ولم يجعله مجعولا واذا
لم يكن مجعولا لم يكن به جعل المجعول وهذا ظاهر لا يحتاج الى الطلب ومن قال ان المفهوم
الذي هو انتزاعي في الحقيقة يكون مجعولا من غيره فلا يكون ذلك الغير مجعولا به
والا لزم الدور ولو قيل في تصحيحه انه ليس بانتزاعي لم يقبل منه ولو فرض لكان
ضعيف لا يبنى عليه ما هو اقوى منه ومن قال انه عارض معلوم لمعروضه كما هو
حال ومن قال بانه ما جعل المشمش مشمشا اي جعله موجودا بمعنى انه خلق وجوده
ولم يجعله اي الوجود موجودا فكلامه في البطلان فان الجاعل جعل المشمش وجعل
المشمش مشمشا شيء غير الاول والا لما قال لم يجعل المشمش مشمشا فمن جعل
اللاذ هل هو الجاعل لله ولا ام المشمش هو جاعل نفسه مشمشا ام غيرهما فان

قلت ان كون المشمش مشمشا شيء مخلوق فمن صنعه وان قلت ليس بشيء
فلم نفيته وقلت لم يجعل المشمش مشمشا بل كان اللفظ الدال عليه مهملا ام لا
فان قلت لو قيل به لزم الجبر في التكليف قلنا انت قل به لانه حق ولا تنكر
الحق خوفا من ان يلزمك القول بالباطل اذ الكلام في انه حق او باطل
جواب حق او باطل جواب حق فاطلبه من اهله وقد دلت اخبار الائمة عليهم
على كثير من نظائره وانما اراد بقوله بل جعل المشمش موجودا ان المشمش اما لم يكن
شيئا لذاته وانما هو شيء لازم لوجوده الحق به وهذا توجيه الكلام من اتباع المصنف
وهو غير ظاهر كلامه وانما ظاهر كلامه القول بان الاعيان الثابتة في العلم غير مجعولة
وانما المجعول وجوداتها والتحقيق في بيان الوجود والماهية ان الذات الحق هو الواجب
وجوده وان الخلق كلهم ذوات باعتبار وامكان باعتبار فالعلة ذات والمعلول اذ هو
بالنسبة اليها امكان وبالنسبة الى معلوله وصفته ذات وهذا حكم كل الاشياء
كلها فان الوجود اثر وصفة للايجاد الذي هو الفعل مثل ضرب فانه اثر وصفة ضرب
فمن احدث بفعله الوجود لزمته هويته وهي الماهية ولا تحقق له بدونها لانه من جهة
الشيء من ربه وهي جهة من نفسه هذا في الوجود الذي هو مادة الشيء والماهية التي
هي صورته اعني انفعال المادة وبهذا النظر حكم الوجود الذي هو الشيء المركب
الخارجي وحكم ماهيته لان الوجود الركني الاول خلق بالفعل اولا وبالذات
وانفعاله ثانيا وبالعرض وهما المخلوق فهذا اثر فعله تعالى وهو الوجود اعني
الشيء المركب الخارجي وجهته من نفسه هي الماهية وهي اثر الوجود وصفته وهو اثر
الفعل وصفته فتفهم هذا المعنى المكرر المردود فالفاعل بفعله يفعل والقادر
بقدرته يصنع واما هل بفعله يفعل فليس الفاعل بالذات انه يفعل بذاته بل
القادر بالذات يفعل بالفعل والمفعول بنفسه في كل ما له فاعل هو نحو وجوده
والمراد على الوجه الحق بالمجعول الاول الذي هو ركن زيد مثلا فهو مادته التي لم
تذكر الا في عالم الامكان وذلك بجعل بسيط وهو راس من رؤس مشيته الله وجعله
خاصا مادة زيد لم يبرز تشخصه الخاص بمادة زيد الا بماخاصة وصورة زيد
التي لم تذكر الا في مادة بجعل خاص بها تابع لجعل مادته مترتب عليه حدوثه

احدهما التي سبق فيه كان الجاعل مادة زيد بجعل وصورته بجعل فهنا جعل مادته وهما معا
جعلان حتم احدهما الاخر الثاني في الا الاول الاخرى الاول فهذان الجعلان فيهما من الله سبحانه
تكوين ومجعولهما وجود بالمعنى الثاني وفيهما من العبد تكون ومجعولهما ماهيته بالمعنى
الثاني فكان للوجود والماهية معنيان المعنى الاول هو المادة والصورة والمعنى
الثاني هو كونه اثر فعل الله تعالى وكونه هو هو وقول المصنف جعلا بسيطا مقدسا
عن كثرة تستدعي مجعولا ومجعولا اليه يريد انه جعل يفيد الشيء لا غير وعلى هذا فالماهية
لم تكن مجعولة بهذا الجعل لانها ان كانت مجعولة به بان يكون لها حظ في الجعل كان
الجعل على رايهم مركبا فيكون ح يفيد الماهية الثابتة التركيبية الحملية وان لم يكن لها
حظ فيه كان الجعل بسيطا ولكنه ممتنع الوقوع لان المجعول لابد وان يقبل الجعل و
جهته قبوله التي هي الانفعال غير جهة جعله ويستحيل تعلق بسيطا من جهة بسيط تعلقه
بشيئين متغايرين ولو تعدد وتعلقهما لم يكن بسيط التعلق ولهذا كان قولك جعلت
الطين خزفا او كان الجعل متعلقا بجعل الطين وجعل الخزف من الجعل المركب لانه
جعلان ولو لم يكن الطين متعلق الجعل كان الجعل انما في الخزف خاصة وهو البسيط
انه يكون كذلك جعلت الخزف **قال** اذ لو كانت الماهية بحسب جوهرها مفتقرة الى
الجاعل لزم كونها متقومة به في حد نفسها ومعناه بان يكون الجاعل معتبرا في قوام
ذاتها بحيث لا يمكن تصورها بدونه وليس كذلك فانا قد نتصور كثيرا من الماهيات بكنهها
ولم نعلم انها هل هي حاصلة بعد ام لا فضلا عن حصول فاعلها اولا ولانه لماهي عرضها
ومن الماهيات الموجودة ما نتصورها ونأخذها من حيث هي هي وقطع النظر عما سواها
اذ هي بهذا الاعتبار ليست الا نفسها فلو كانت هي في حد نفسها مجعولة متقومة بالعلة
مفتقرة اليها افتقارا متقوما لم يكن بحيث يمكن اخذها مجردة عما سواه ولا كونها
ماخوذة من حيث هي كما لا يمكن ملاحظة معنى الشيء الا مع اجزائه ومقوماته **اقول**
ما ذكره الاشارة الى دليل ان المجعول بالذات هو الوجود ولانه بجعل بسيط منزه عن كثرة
تستدعي مجعولا ومجعولا اليه بان اسم الوجود يصدق اطلاقه على الوجود القديم والوجود الحادث
بالاشتراك المعنوي وبان الحادث انما هو تنزل القديم في مراتبه وتنازله بشئونه الذاتية
وبان تخصيصه بنفسه ان كان صرف الوجود وخالصه وان كان المشوب فتخصيصه بشئونه

الذاتية الى آخر ما تقدم ومراده هو واتباعه بان الوجود الحق تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا كالبحر والوجودات المنسوبة كالامواج وان الوجود الحادث لا يقبل العدم
وانما يختفي برجوعه الى ما منه بدا الى آخر ذلك لانه عندهم حقيقة واحدة بسيطة
والتكثر عارض حتى ان الملا محسن في الكلمات المكنونة قال الذات واحدة
والنقوش كثيرة فصح انه ما اوجد شيئا الا ذاته وليس الا ظهوره انتهى فلما
كان الامر عندهم هكذا وبناء اعتقادهم على هذا كانت الماهية يعني بها ماهيات
الاشياء ليست شيئا في نفس الامر الا في الاعتبار والفرض فلهذا اخذ في بيانها
بما هو خلاف الوجود فكل ما اثبت لماهية زيد مثلا نفاه عن وجود زيد وبالعكس
حتى لو شئت ان تعرف احدهما عرفته بنقيض صفات الآخر فقال اذ لو كانت
الماهية بحسب جوهرها مفتقرة الى الجاعل لزم كونها متقومة به وكلامه هذا يفيد
ان الوجود الحادث بحسب جوهره مفتقر الى الجاعل ومتقوم به وهكذا في سائر العبارات
يعني لو ان الماهية صادرة عن الجاعل لكانت مفتقرة اليه بحسب ذاتها ولو كانت
مفتقرة اليه لكانت متقومة به في حد نفسها ومعناها بان يكون الجاعل معتبرا
في قوام ذاتها ماخوذا في حدها بحيث لا يمكن تصورها بدونه وذلك كما نحوج اليه في
امر الوجود الحادث ولا شك ان الجاعل للاشياء لم يكن ماخوذا في حقيقة ماهية زيد
وتصورها فلا تكون مفتقرة اليه فلا تكون مجعولة له ونقول عليه هذا الوجود الذي
ميزته عن الماهية هل هو موصوف او صفة فان جعلته موصوفا امكن اخذه مجردا
عن جاعله كالماهية وعلى قولك يلزمك الا تعلم هل هو حاصل ام لا الا ان المتجوّ
في حصوله الى اللفظ اسمه وان جعلته صفة لزمك تقدم موصوفه عليه وان جعلت
موصوفه الواجب تعالى كان موصوفا للحادث والتزامه بذلك كما يأتي يبطله ما
وسمع وانت هداك الله ايها الناظر في كتبهم اذا نظرت بعين عقلك رايت ان
هذه امور لا تجري على مذهب المسلمين فان قواعد مذهبهم ان كل ما سوى الله سبحانه
فهو مخلوق لله والسبب الذي اوقعهم فيه انهم سمعوا كلام الحكماء الاوائل واتباعهم
الانبياء عليهم السلام يقولون ان الله سبحانه هو الذي خلق الاشياء ورايناهم يقولون بفعله
فتوهم هؤلاء ان الايجاد والاختراع ذاته تعالى لانه يفعله ولذا يقولون فانه الحق البسيط

البسيط هو مبدأ الفيض وهو علة الاشياء ولو انهم تنبهوا الى شيئين احدهما ان الفاعل
والجاعل لا يفعل شيئا بغير فعل وثانيهما ان المفعول لا يتركب من الفعل ولا
من الفاعل بل المفعول يتركب من المادة والصورة كالكتابة فانها لا تتركب
من فعل الكاتب الذي هو حركة يده ولا من ذاته وانما تتركب من المداد والصورة
فلو تنبهوا الى هذين الشيئين تنبهوا الى شيئين آخرين احدهما ان كل ما يتصور في الاذهان
وتدركه العقول او وضع له لفظ يدل او ما تدركه الحواس وكل شيء سوى الله فهو مخلوق
لله تعالى وثانيهما ان الواجب تعالى لا يكون من شيء ولا يحل في شيء وليس فيه شيء ولا
يقترن به شيء فلو انهم تنبهوا لهذه الامور لما وقعوا في هذه الامور الشنيعة والاعتقادات
الفضيعة فاذا عرفت ان الحادث انما يحتاج الى فعل الفاعل وانما يتقوم به من
المادة والصورة اللتين من نوعه والماهيات تحتاج الى الجاعل من جهة فعله و
الجاعل ليس من نوعها لتتركب في ذاتها منه واذا كان كذلك جاز تصورها بحدودها ولم
يدخل فيها لانه لا يدخل في شيء ولا يدخله شيء **وقوله** فانا قد نتصور كثيرا من الماهيات
بحدودها اي مقوماتها او هو بهذا الاعتبار ليست الا نفسها صحيح وهو الدليل على انها
مجعولة لانها متصورة محدودة كما قال الصادق عليه السلام كلما ميزتموه باوهامكم في ادق
معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود اليكم فقوله عليه السلام مثلكم له معنيان احدهما ان كل
ما ميزتموه فهو حادث مخلوق كما انكم حادثون مخلوقون وثانيهما انه مثلكم اي انه صفتكم
مخلوق منكم او بكم او عنكم وقوله عليه السلام مردود اليكم معنيان احدهما انه غير مقبول منكم
اذ لو توهمتم انه الله تعالى وثانيهما ان كل شيء يرجع الى ما منه خلق والى ما منه بدأ وانتم مبدأ
ذلك الموهوم ومنكم خلق **وقوله** فلو كانت هي في حد نفسها مجعولة متقومة بالعلة
مفتقرة اليها افتقارا ذاتيا لم يمكن تعقلها بل المعقول انها في حد نفسها مجعولة و
كيف لا تكون ماهيتك مجعولة وانت تخاطبني واخاطبك **واقول** لك انت وتقول
انا فمن المخاطب ومن المتكلم ومن المعني بانت وانا الا ماهيتك لان وجودك لا انية
له وانما الانية للماهية وهذه الانية هي التي لها تقول ولها تتبع الشهوات ولا شيء
من الوجود كذلك فاذا كنت تفهم وتعلم انك مجعولة متقومة بمادتها وصورتها
لا بالعلة فان العلة لا يتقوم بها المعلول الا تقوم صدور والذي يتقوم بالمعلول

تقوم صدوره لفعل الفاعل نظرا الى الكلام انه يتقوم بحركة المتكلم بصدوره
وبسنائه ولانه لانداث المتكلم بنفس المعلول يتقوم تقوما ركنيا عارضيا وهو ربه
ويتممه الا بالعلة كما نشهد في الكتابة مفتقرة اليها في الصدور خاصة افتقارا قويا
او ركنيا وهذا انما يكون بالمادة والصورة خاصة فان اردت اخذها في الذهن
فان اخذتها من حيث كونها اثرا ونورا لما تقدم بيانه لم يمكن اخذها مجردة او الوهن
والاثر من حيث كونه عارضا واثرا لم يوخذ الا منضما الى موجده ومؤثره وهو ح
وجوده بمعنى الثاني كما ذكرناه اولا فراجع وان اخذتها من حيث هو لم يمكن اخذها
الا مجردة وهي حينئذ ماهية مثلا انت اخذتك من حيث انت انت لا تحتاج
في تصورك الى شيء غيرك فانت الان ماهية وان اخذت انك اثر ونور فذلك
وجود لا يوخذ مجردا واما بناء اشتهر لانه هذا على قواعد لا يصح منها شيء فكذا ما يبتني
عليها لانه يبني على ان الفاعل ماخوذ في ذات المجعول فذلك باطل فان الكاتب
لا يوخذ في ذات الكتابة وعلى ان الفاعل فاعل بذاته وهذا باطل فان الكاتب
كاتب بحركة يده وعلى ان كثيرا من الاشياء ليست مخلوقة لله تعالى اما لكونها امورا
اعتبارية وهي عدمية او لانها من مخترعات النفس او انها جعلية صناعية لا وجود
لها الا في الاذهان استبعادا منهم ان يكون خلق بحرا من زيبق او رجلا له الف راس
فقلت لهم نعم خلقه الرب لو اريناه اياه ولقد اريتهم اياه مرة بعد اخرى ولكنهم لا
يبصرون ولقد روى الصدوق في اول كتابه العلل بسنده الى ابي الحسن الرضا عليه السلام
قال بعض الناس قلت له لم خلق الله عز وجل على انواع شتى ولم يخلقه نوعا واحدا فقال
لئلا يقع في الاوهام انه عاجز ولا تقع صورة في وهم احد الا وقد خلق الله عز وجل عليها
خلقا لئلا يقول قائل هل يقدر الله عز وجل على ان يخلق صورة كذا وكذا لانه لا يقول
من ذلك شيئا الا وهو موجود في خلقه تبارك وتعالى فيعلم بالنظر الى انواع خلقه
انه على كل شيء قدير ح وغير ذلك مما هو صريح في ان كل ما سوى الله مفتقر فهو خلق لله عز وجل
وصنعه وعباده وما في كوابه ان الموت معنى عدمي اعتباري والله سبحانه يقول الذي
خلق الموت والحيوة وورد في الحديث عن الخاصة والعامة ما معناه انه اذا دخل اهل الجنة
واهل النار اتي بالموت في صورة كبش املح فيذبح بين الجنة والنار وينادي مناد

يا اهل الجنة خلود ولا موت ويا اهل النار خلود ولا موت ح **قال** فاذن اثر
الفاعل وما يترتب عليه ليس هو هو بل غيرها فاذن المجعول ليس الا وجود الشيء
جعلا بسيطا دون الماهية الا بالعرض فان قلت فعلى هذا يلزم ان يكون وجود
الفاعل مقوما للوجود المجعول غير خارج عنه مثل ما لزم من جعل الماهية مجعولة
قلت نعم لا محذور فيه فان الوجود المجعول يتقوم بوجود علته تقوم النقص
بالتمام والضعف بالقوة والامكان بالوجوب ولست كذلك ان تتعقل بكنه
تتصور وجود المعلول مع الغفلة عن وجود علته الموجبة له فلا يكون متقوما
به لانا نقول لا يمكن حصول العلم بخصوصيته بخصوص الوجود الا من جهة عينية
وهي لا تتحقق الا من جهة علته المفيضة ولذا قالوا العلم بذي السبب لا يحصل الا
بالعلم بسببه تامل **اقول** فرع على عدم العلم بجاعلها حال العلم بها على انها
ليست متقومة في حد نفسها بجاعلها وهذا صحيح وهذا عنده متفرع على انها
ليست مجعولة له وهذا باطل لعدم المناسبة بينها وما الرابطة وقد جرينا لكم
الامثال فان الاثر لا يكون متقوما في حد ذاته بمؤثره وكل من نظر بعين النظر
لا شك في هذا الا من كان لا ينظر الا بعين عبارات القوم العمياء فانه لا يبصر الا انه
حصر الاثر فيما اذا تقوم في حد نفسه بالمؤثر وهذا العجب **وقوله** فاذن المجعول
ليس الا وجود الشيء لان وجود زيد مثلا متقوم في حد نفسه بوجود الحق سبحانه
عما يقولون لانه اثره وفائض منه ومجعوله جعلا بسيطا لانه من البسيط
دون الماهية فاذن ماهية زيد ليست مجعولة وعلى هذا فمن زيد اذا كان
وجوده متقوما بوجود الله وماهيته ليست مجعولة بمن هذا التركيب كل ذي تركيب
وقوله الا بالعرض يريد انه لا حظ لها في الوجود ولم تشم رائحته كما ذكر قبل هذا
لكن عدم ذلك فانها قد شمت رائحة الوجود لان المعروف عندهم اذا قيل
انها وجدت بالعرض ان المراد به ان المقصود بالايجاد هو الوجود وان الماهية
وجدت للوجود لا لنفسها فان اراد هذا المعنى فقد شمت رائحة الوجود حتى انها
وانها مجعولة للحق تعالى عن اقوالهم وان الحق سبحانه غير ماخوذ في حد نفسها وكل
هذا حق وان اراد انها معدومة فلم قال بالعرض والوجود بها فان الوجود لائق بالعدم

فان ورد ما يقول هذا المحقق وان اراد به انها موجودة بالعرض يعني بواسطة الوجود
فكثير من الوجودات وجدت بتوسط بعضها وان اراد انها موجودة بالعرض
اي بوجود ضعيف بالنسبة الى الوجود كوجود العرض بالنسبة الى وجود معروضه
فاي مانع لها بهذا الاعتبار من الوجود حتى كانت ما شمّته مع انه فيما تقدم
ذكر بان الوجود هو وجودها في طوره بخلاف الوجود فانه يغني وجود الماهية فيما
له ماهية ثم انه اورد اعتراضا لا مناص له عنه الا بالالتزام به فقال فان قلت
فعلى هذا يلزم ان يكون وجودا ما على مقوما للوجود المجعول غير خارج عنه مثل
ما لزم من جعل الماهية ومجعوليتها قلت نعم لا محذور فيه فالتزم به لانه اذا جعل
وجودا ما على متقوما للوجود المجعول غير خارج عنه مثل ما لزم من جعل الماهية
ومجعوليتها التي قال فيها لو افتقرت اليه افتقارا ذاتيا يعني كالذاتية للوجود
لم يمكن اخذها كما لا يمكن ملاحظة معنى الشيء الا مع اجزائه ومقوماته يريد به
به ثبوت هذا للوجود المجعول مع وجود جاعله ولذا قال نعم لا محذور فيه يعني
لا محذور في جعلنا وجود المجعول جزء الوجود جاعله وقد صرح بهذا المعنى ولوح
فيما مضى وفيما ياتي غير معتذر ولا معترف بالجهل كيف وهو مصرح بان الوجودات
منه تقوّم بالشيء وباتحادها به نفسه وانها شؤونه واطواره وتنزلات ذاته
في مراتب متطورا تها وانما تميزت منه بملاحظتها من لوازم المراتب من جهة العرض
من العوارض الخارجية وكل تلك التطورات مع تلك الذات المتطورة
حقيقة واحدة بسيطة لذاتها فتنطوي تلك الوحدة جميع تلك الكثرات و
الكثرات المتحدة ذاتيا في نفسها وتلك العارضة من تلك المراتب ولا يعلم ما فيه
فوالله الذي لا اله الا هو قد خرّ من السماء فتخطفه الطير او تهوي به الريح في مكان سحيق
ثم انه بنى هذا الالحاد على ما لا يسمن ولا يغني من جوع فقال فان الوجود المجعول
متقوم بوجود علته تقوم النقص بالتمام والضعف بالقوة والامكان
بالوجوب ولا شك ان تقوم النقص بالتمام لا يحتمل الا احد وجهين اما ان
يكون كتقوم الشيء بالشخص او كتقوم القليل بالكثير بان يتمم النافق القليل
بجزء وحصة من الكثير يتممه وتكثر قلته وكلاهما لا يفيده شيئا ولا يدفع عنه المحذور

المحذور اما تقوم الشيء كالصورة في المرآة والنور من المنير فلان حقيقة
الشخص خارجة عن حقيقة الشيء وانما يدة بظهور منفصل من تجليه
وهو حادث بحدوث قابله فلا يدخل الشخص بذاته في حدود الشيء
واما وجوده فيه في القضايا الحملية فلا تعتنا بها على ظاهر مفاهيم الالفاظ على
نحو ما قيل كما هو المتعارف لان الحمل حمل متعارف وفي هذا العلم لا
يفيد مثل ذلك نعم لو بنى بعض ما نبه عليه شيء من ذلك ربما نفع
الحمل الاولي الذاتي فيما يتعلق بالممكنات او ببعضها خاصة لان مبنى مسائله
على الحقائق النفس الامرية فلا يدخل الشخص في حد نفس الشيء اذ المراد
بالدخول في هذا العلم كون الداخل جزء الماهية لا كونه آلة لصحة الاعتبار
كما في اخذ المعروض فانه آلة لصحة تصور العرض لا جزء من وجوده فلذا لا يدخل
وجود المعروض في حدود العرض واما كتقوم القليل بالكثير بان يتمم النافق
القليل بجزء وحصة من الكثير يتممه وتكثر قلته ولا يجوز ذلك في حق الواجب
ومثله الضعف بالقوة والامكان بالوجوب على نحو ما ذكرنا فان تقوم
الامكان بالوجوب على الحقيقة هو اتى من الوجوب الامكان بنفسه على نحو
ما قلت في الشيء والشخص واما فرض تقوم بالوجوب على نحو ما قلنا في
النقص بالتمام على الوجه الثاني فباطل وكفر وزندقة وبالجملة هذه الطريقة
لا يعرف بها المعبود الفرد الاحد المنزه عز وجل ومثلها قوله في جواب السؤال
المقدر لانا نقول لا يمكن حصول العلم بخصوصية نحو من الوجود الا بشاهدة
عينية فليس بصحيح اذ لا يتوقف حصول العلم على المشاهدة للمعلوم لا
فرق بين الوجود وغيره بل لو قيل بعدم التوقف في حصول العلم بالوجود
لم يبعد صحته لبعده عن الاوهام التي هي اقوى واشد من المشاهدة كما هو
رايه سلمنا لكن توقف المشاهدة في التحقق على مشاهدة العلة ضعيف
جدا بل هو غلط فاحش لانه مبني على ان علته ركن له حقيقة و
هو باطل لا يلتفت الى القول به بل لا يحتاج بطلانه الى البيان وقولهم
العلم بذي السبب لا يحصل الا بالعلم بسببه انظاهر انهم ارادوا حيث كان

ذو السبب عارضا لسببه لا يتصور من هو عارض الا لحصول تصور السبب
لانه معروضه والعارض محتاج في وجوده الذهني والخارجي الى وجود معروضه
اذا لوحظ من حيث كونه عارضا ونسبيا اذ ذاك ان وجود المعروض جزء
لوجود العارض ولكنه الذي لتصوره ولهذا بدون الحقيقة لا يحتاج اليه **قال**
الشارح ان الماهية لو كانت في حد نفسها مجعولة لكان مفهوم المجعول
محمولا عليها بالحمل الاولي الذاتي لا بالحمل الشايع الصناعي فقط فيلزم ان
يكون اثر الجاعل مفهوم المجعول دون غيره من المفهومات او كل مفهوم
مغاير جزء اذ لا اتحاد بين المفهومات من حيث المعنى والماهية ولا يتصور الحمل
الذاتي الا بين مفهوم ونفسه وبين حده كقولنا الانسان انسان او حيوان
ناطق واما قولنا الناطق ضاحك فغير جايز بالحمل الذاتي بل بالحمل المتعارف
الذي مناطه الاتحاد في الوجود لا الاتحاد في المفهوم **اقول** هذا هو اثبات لما
ادعاه الشارح على كون الماهية غير مجعولة وحاصله انه لو كانت مجعولة لكان معنى
المجعول ومفهوم محمولا عليها بالحمل الاولي الذاتي يعني لكان مفهوم المجعول
نفسها او نفس ما بمعناها لان معنى الحمل الاولي الذاتي ان يحمل المفهوم على
نفسه نحو قولك الانسان انسان او على ما هو بمعناه كحده نحو الانسان
حيوان ناطق لا ان يكون الحمل بالحمل الشايع الصناعي الذي يكون الموضوع
فيه احد افراد المحمول سواء كان الحكم فيها على نفس مفهوم الموضوع كما في القضية
الطبيعية على افراده كالكليات والجزئيات والمهملات وسواء كان الحكم فيها
على نفس مفهوم الموضوع كما في القضية المحكوم به ذاتيا للمحكوم عليه كالانسان
حيوان ام عرضيا له كالانسان ضاحك فاذا جاز حمل مفهوم المجعول عليها بالحمل
الاولي الذاتي الذي يسمى بواسطة امر كما في الحمل الصناعي الذي هو بواسطة الوجود
او لكونه اولى الصدق مثل الانسان انسان او اولى الكذب مثل الانسان
ليس فاذا ثبت كونها مجعولة جاز حمل مفهوم المجعول عليها بالحمل الاولي
الذاتي الذي مفاده الاتحاد في المفهوم والمعنى لزم ان يكون اثر الجاعل على
الماهية حيث تكون مجعولة مفهوم المجعول دون غيره يعني ان يكون اثر

اثر الجاعل هو ماهية مخصوصة واثره انما ماهية اخرى اذ لا اتحاد بين المفهومات
ولا يتصور الحمل الذاتي الا بين المتحدين في الحقيقة كمفهوم ونفسه او بينه وبين
حده كما قلنا ولا يكون بهذا الحمل حمل العرض على معروضه مثل الناطق ضاحك
الا بالحمل الشايع الصناعي والمفروض انها مجعولة فيكون حمل مفهوم المجعول
بغير واسطة كما في الحمل الصناعي فانه بواسطة الوجود وهذا الاستدلال الذي اشار
اليه لم يذكر لازمه المانع من صحة كونها مجعولة الا في الاستدلال الثالث لاتحاد
اللازم فيهما وقد باد اللازم الذي يزعم انه مانع من ذلك في هذا الاستدلال
وهو لزوم تكثر الماهيات لان الوجود انما جاز الجعل فيه لعدم استلزامه التكثر
فيبقى الجعل على بساطته لان الوجود كالمادة المطلقة فيقع فيها الاتحاد
بخلاف الماهيات لانها هويات الاشياء المتغايرة فلا يكون بينها اتحاد
فتتعدد الجعلات على ما يأتي **واقول** اذا نظرت الى ادلته واستشهاداته
رأيتها محض تلفيف ليس فيها شيء من النور ولا من العلم ولا من الهدى ولا من الكتاب
لان اكثر الزاماته غير لازمة واكثر ما يلزم منها غير مضر وانا اشير لك الى بيان
ما هو الواقع مع الاعراض عن نقض الزاماته ليس كتبعها وكلي لكثرة تزدادت
حتى كان تركها اولى من ذكرها وانا اذكر لك حقيقة الامر حتى يتبين لك منه
الحق ونقض تلك الالزامات لكني اذكر لك كلمات قليلة تنقض تلك الالزامات
كلها لمن عرفها فاقول انت تقول ان الوجود مجعول فيلزم ان يكون مفهوم
المجعول محمولا عليه بالحمل الذاتي الاولي لا الصناعي وشرط الذاتي الاولي الاتحاد
بين مفهوم المحمول اعني المجعول والوجود فان اردت مفهوم لفظ الوجود اتحد
بمفهوم المجعول وح يكون المحمول عليه هو الوجود الذي البسيط او المعنى المصدري
وهذا وان كان عندنا من اثر جعل الى على الا انها غير مراد المصنف ومراده
حقيقة الشيء وعنده كل افراد تلك الحقيقة شيء واحد بسيط خارجي والمجعول
بالذات الا هو فيصح الحمل الذاتي الاولي والامر ليس كما قال بل كما ان الماهيات
انما تكثرت بالمشخصات المتكثرة المختلفة الخارجة في نفس الامر حقيقة
الماهية اذ هي المحو وانما تعدد في زيد وعمرو بالعوارض المختلفة كذلك

الوجودات انما تكثرت بما تكثرت به الماهية اذ هو اثر فعل الله تعالى فتكثر
في زيد وعمرو بالعوارض المختلفة فالوجود الواحد البسيط في الخارج هو نفس
الهيولى عندنا او كالهيولى عنده والماهية البسيط في الخارج هي نفس الصورة
النوعية عندنا وعنده كالصورة النوعية ووجود زيد عندنا حصة من تلك
الهيولى مادته وماهيته عندنا حصة من تلك الصورة النوعية هي صورته وما
في زيد من الوجود والماهية هو نفس ما في عمرو لان مادتيهما حصتان من الحيوان
وصورتيهما حصتان من الناطق وموجب التميز بينهما ليس هو الحصتين من
الحيوان ومن الناطق بل هو المشخصات الخارجية فالاتحاد ثابت حقيقة
فيهما من الحيوان في جميع افراد النوع وفيهما من الناطق كذلك فلا فرق بين الوجود
والماهية في افرادهما الا بالمشخصات الخارجية وفي التغاير والتعدد وبعدها
بقي عند المصنف ما يتشبث به لكون الوجود مجعولا اولا وبالذات والماهية
ثانيا وبالعرض وقد ذكرنا كون الماهية مجعولة حقيقة في مواضع متعددة
ونذكر الآن وانما قيل ان جعلها ثانيا وبالعرض لانها غير مرادة لله تعالى لذاتها
وانما جعلها لاجل قوام الوجود وجعلها مترتب على جعله كجعل الولد فانه
مترتب على جعل ابويه لا انها غير مجعولة وكون جعلها متوقفا على جعل الوجود
لا يلزم منه كونها غير مجعولة وهذا ظاهر وانما اشرت الى بيان هذا وامثاله ولا
اشكال فيه وانما الاشكال في معرفة مرادي واصطلاحي وانا اكرره واردده
كما فعلت وافعل لتفهم ذلك ويتحقق عندك فاقول فاعلم ان الحق ان
الماهية مجعولة ثانيا وبالعرض لا اولا وبالذات ومعنى كونها جعلها ثانيا
وبالعرض كما مثلنا لك سابقا بشراء الفرس وشراء الجل لها لان الموجود
هو النور المقصود بالايجاد والماهية هي الظلمة وليست مقصودة لذاتها
بالايجاد ولكن لما كان المقصود الذي هو الوجود متوقف الظهور والحصول
عليها جعلت لاجله لانها مقام قابليته للايجاد لان الوجود لما كان في نفسه
هو اثر الجاعل الاثر فعله يعني انه ليس له حقيقة الا ذلك كان لا بد له من حيث
هو هو ان يكون له اعتبار من جهة نفسه وذلك هو ماهيته فكان الموجود وجهتين

بجهتين جهة من ربه ولا ينفك عنها ابدا وهي الوجود او وجود وذلك الموجود و
جهة من نفسه لا ينفك عنها ابدا وهي ماهيته التي بها هو هو فكان الوجود اثر فعل
الفاعل اولا وبالذات والماهية اثر فعل الفاعل ثانيا وبالعرض لانها غير مرادة
بنفسها واعلم انه كان الله سبحانه ولا شيء معه في ازله الذي هو ذاته المقدسة وهو
الآن على ما كان ثم بلطفه وبرحمته احدث الفعل بنفسه وامكن به الامكان في
رتبته يعني خارج الذات وذلك الذي شقه بفعله الذي هو مشيته هو العمق الاكبر
كما في دعاء السمات ووزن فيه اي امكن بمشيته الامكانية فيه كل شيء ممكن على وجه كلي
كما تقدم ثم اخرج من عدم الامكان ما شاء من الاكوان فاول ما احدث بمشيته التكوينية
الحقيقة المحمدية وهي الوجود وهو الماء الذي جعل منه كل شيء حي وكانت المشية
الامكانية والكونية شيئا واحدا غير محدود وحيث لان الحد يحدث به فلا يجري عليه و
ذلك الشيء الشريف العزيز الجبار المظهر القدوس هو آدم الاول وحواء الامكان
الاول وهو مكانه ووقته السرمد ولذلك الشيء الشريف رؤس كلية وجزئية بعدد
الكل من ما سوى الله فالراس الكلي يحدث به الاصل الكلي ولذلك الراس رؤس بعدد
اشخاص ذلك الكلي وهكذا الى ما لا نهاية له مثلا يحدث بالراس المتعلق بالعقل الكلي
الاضافي زحل وفلكه وجميع ما يتعلق به عليه ويرتبط به كل شيء منها بوجه منه وهو المرآة
للعقول الجزئية ولذلك الراس رؤس ووجوه فيحدث عقل زيد بالراس المتعلق به ويحدث
عقل عمرو بالراس المتعلق به ويحدث براس كلي اضافي المشتري وفلكه وجميع ما يتعلق
عليه ويرتبط به فيحدث علم زيد بالراس المتعلق به ويحدث علم عمرو بالراس المتعلق به
وهكذا في كل كلي وجزئي وفي كل كلي وجزء وفي كل ذات وصفة وفي كل ذرة من ذرات
الوجود وله راس من فعل الله ومشيته يخلق به لا يصح لعزه الا بنوع من مشخصات الموجود
زائدا او ناقصا او تغير الهيئة او الجهة او المكان او الوقت او الوضع فكل شيء له
جعل خاص به ان كليا فكلي وان جزئيا فجزئي والادلة هذه كلها وامثالها قد اشرت
اليها فيما سبق من قولنا بان الادلة ثلثة كما قال الله سبحانه لنبيه صلى الله عليه وآله
ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن فالمجادلة
بالتي هي احسن بالعلم الذي هو صور المعلومات ومقره الصدر يعني صدر العقل اي

النفس او صدر النفس الاطمينان وهذا يصلح دليلا للاحكام الشرعية والثاني
دليل الموعظة الحسنة وهذا يصلح دليلا لتهذيب النفس وعلم الاخلاق واليقين
والتقوى وهو بالقلب الذي في الصدر وهو اليقين ويقابله الشك والريب
كما ان العلم يقابله الجهل اعني عدم الصورة والثالث دليل الحكمة وهو بالفؤاد
الذي هو النور في قوله عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله وهو الوجود
وهو محل المعرفة ويقابلها الانكار كما قال تعالى ام لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون
وقال تعالى يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها وهذا دليل المعارف الالهية والاعتقادات
الحقة ولا يصلح المعرفة الا به وكل معرفة نشأت عن دليل غيره فلن تشوبه
بالشبه والشكوك ولا يذوق احد طعم العلم اليقيني الا به خاصة ودليل ما ذكرت
لك من هذا اعني دليل الحكمة وتسديده الكتاب والسنة فمن الكتاب قوله تعالى
سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقال تعالى وفي انفسكم
افلا تبصرون وقال تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون
وقال تعالى وكاين من اية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون
فقد نطق الكتاب المجيد ان الانفس والعالم فيهما ادلة لكل شيء بالمثل كما
قيل الحق بالمثل والباطل بالجدل وقد قال الشاعر ونسب الى امير المؤمنين
عليه السلام وانت الكتاب المبين الذي باحرفه يظهر المضمر اتحسب انك جرم صغير
وفيك انطوى العالم الاكبر وقال الرضا عليه السلام قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال
على ما هنالك لا يعلم الا بما هيهنا وقال الصادق عليه السلام العبودية جوهرة كنهها الربوبية
فما فقد في العبودية وجد في الربوبية وما خفي في الربوبية اصيب في العبودية الحديث
وانت اذا عرفت مراد الله سبحانه بتلك الامثال ومراد اوليائه عليهم السلام بهذا
الاستدلال ظهر لك فيما قلت وغيره حقيقة الحال بلا شبهة ولا اشكال ولو
انك اردت البرهان على مثل ما سمعت بنحو ما يستدلون به الحكماء والعلماء
من القياسات والقضايا الجليات لذهب العمر ولم تقف منه على نور ولا
اثر من الامور الا كما يقولون من هذه الاشياء المتناقضة وكذا الاقوال المضطربة
التي لا توصل الى يقين ولا تفيد شيئا من الدين فمن اصغى الى ما قلت وتوجه

وتوجه الى الله سبحانه باخلاص العمل والطاعة فتح له الباب وسبب له
الاسباب لانه سبحانه لمن قصده قريب المسافة ومن تحير او عارض فبما ليس
له به علم فانما قلت ما سمعت من نفسي بل اقول له ان افتريته فعلي
اجرامي وانا بريء مما تجرمون لان الكل ما كتبته فعن المعرفة واليقين لا
بالظن والتخمين فان اردت اية من الايات التي في نفسك كما قال تعالى
سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم تستدل بها على ما ذكرت لك فانه
الجعل وجميع مراتب الفعل حركة يدك عند الكتابة فانها متكثرة التعلق
والرؤس والوجوه وان كانت في نفسها في الحقيقة واحدة لكنها متعددة
الوجوه والرؤس بعدد الحروف والكلمات فالحركة التي تحدث بها الالف
غير التي تحدث بها الباء وغير التي تحدث بها الجيم وغير التي تحدث الحركات
والنقط وما به الحرف المتصل كالجيم غير ما به هو في الانفصال وهكذا
فالجعل تتعدد وجوهه وتعلقاته وتختلف بتعدد المتعلقات وتعددها
باختلاف القوابل كما تتعدد الحركة من يد الكاتب بتعدد الحروف وتعدد
المشخصات والمميزات فان الباء كالتاء والثاء في الانفصال والاتصال
تتميز بينها النقط وهي كالنون في الاتصال والمميز بينها النقط وفي الانفصال
تتميز بالهيئة فلا محذور في تعدد الجعل وتكثره لانه فعل والمفعولات منها
ما يوجد اولا وبالذات ومنها ما يوجد ثانيا وبالعرض ومنها ما هو ذات
ومنها ما هو عرض فالاول هو المقصود بالفعل لفائدته والثاني ليس بمقصود
اذ لا فائدة فيه لذاته وانما فائدته لغيره فيوجد لاجل افادة غيره كالماهية
فانها لا فائدة فيها لذاتها وانما فائدتها للوجود لتوقفه في الظهور عليها
والفوائد تظهر منها لا تكاد تحصى ومعنى توقفه عليها انه لولاها لكان في
نفسه فردا بسيطا ولا يقوم بنفسه الا الوجود الحق عز وجل ولذا قال الرضا
عليه السلام ان الله سبحانه لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته دون غيره للذي اراد من
الدلالة عليه ... اولا حال افادة معنى في غيره كما روي عنهم عليهم السلام حجبه التي
[illegible] ما معناه ما اقتصر عليه بهذا العمر الطويل التبليغ [illegible] لا

لانزال امروا غا انقاه ليكونه دليلا على وجود الله ثم عليهم بحمل الله فرحم بنعا
المفض عليهم في هذا العمر الطويل ثانيا وبالعرض والثالث هو مقصود بالذات
اولا ثم يكون متبوعا بقصد ثان وبالعرض وهذا المعروض فانه مقصود
اولا وبالذات ثم يلحقه قصد بالعرض لانه شرط في قابلية العرض للايجاد و وجوده ٢
الرابع هو مقصود بالذات قصدا مترتبا على غيره فيكون ذا جهتين وهو العرض
فانه مقصود لفائدة في نفسه الا انها مترتبة على وجود غيره وهو العرض و
الحاصل ان الماهية مجعولة لكنها ثانيا وبالعرض جعلا مترتبا على جعل
الوجود وقول المصنف لو كانت في حد نفسها مجعولة لكان مفهوم المجعول
محمولا عليها بالحمل بالاولي الذاتي فنقول هو جيد بانها مجعولة ثانيا وبالعرض و
مفهوم المجعول ثانيا وبالعرض محمول عليها بالحمل الاولي الذاتي فيها الحمل بتجسيم
ولا محذور فيه **وقوله** فيلزم ان يكون اثر الجاعل مفهوم مغاير لمفهوم اخر كذلك
ان هذا الجاعل في الماهية الذي هو ذاتها ونحمل عليها بالحمل الاولي الذاتي اخص
بها كتخصص وجه حركة يد الكاتب بحرف مخصوص وهو مغاير لذلك الاثر
الخاص والتاثير الخاص مغاير للتاثير الخاص ولا محذور فيه فانه لا نريد على
تعدد افراد الوجود في مراتبه ومنازله كما تقدم ولا عيب يوجه بل هنا ادل
بالتعدد في التاثير والاثر **وقوله** اذ لا اتحاد بين المفهومات من حيث
الماهية والمعنى كذلك الامر وانما لم تتحد الماهيات لما يلحقها من العوارض
الذهنية التي بها تتمايز بعضها عن بعض كما في الخارج لان ما في الذهن ان
قلنا بانه كله انتزاعي كما هو الحق فظاهر وان قلنا بان بعضه غير انتزاعي بل منه
حقيقي فلا منافاة لانا اذا قلنا بقولهم بان حقيقة الشيء تكون في الذهن معراة
عن العوارض الخارجية نقول بانها معراة عن العوارض الذهنية فلها تشخصات
ذهنية وامور اعتبارية بها تتمايز واذا غاير المفعول تغاير جعله بتمايزه
ولهذا كان فعل الله جاريا على الحكمة في فعل الخير وفي فعل الشر كما قال تعالى
وقالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم وهذا الطبع بفعل الله سبحانه
مقتضى اسباب كفرهم وبه كتب في قلوب المؤمنين الايمان باعمالهم وانيتهم

وايدهم بروح منه بحقيقة ما هم اهله والهذا ونحوه اشار بقوله تعالى
وننزل من القران ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا
خسارا فكما تعدد الجعل في جزئيات الوجود وافراده بسبب تمايزها
بماهياتها وتشخصاتها ولذا تقول تتعدد الوجودات ولا محذور كذلك
تعدد الجعل في الماهيات بتشخصاتها في احد الظرفين بكل وجه تتعدد
فيه تشخصاته **وقوله** واما قولنا الناطق ضاحك فغير جائز بالحمل
الذاتي نريد به الذي مناطه الاتحاد في المفهوم والمعنى بخلاف الحمل
الصناعي الذي مناطه الاتحاد في الوجود لا الاتحاد في المفهوم ونريد بالوجود
حصول الموضوع في الاعيان واعلم ان هذا الاصطلاح وان كان لا مشاحة
في الاصطلاح الا انه غير مناسب لمقتضى ضابطة الايجاد لان ما يلزم الشيء
لوجوده لا لذاته المناسب ان يقال فيه انه يجتمع مع ما يعرض لوجوده لا انه
متحد به لانه لو اتحد به لكان من المشخصات الخارجية وهو ذاتي للموجود
يعني انه لا يتحقق الموجود الا به وهذا الموجود ان اتحد بالوجود كما قال فهو متحد
به في المعنى فيصدق فيه الحمل الذاتي والا فلا يقال انه متحد به بل يجتمع معه
فاذا حصل الموجود وهو الماهية وجعلت متحدة بالوجود كان المتحد بها متحدا
به ضرورة ان المتحد بالشيء متحد بما يتحد به كل لازم به يكون الشيء شيئا
في الوجود يعني الخارج فاذا كان قد اجاز اتحاد الضاحك بالناطق في الوجود
جاز ان الضاحك مما يتحد به الناطق فيكون الحمل فيه بالاولي الذاتي فيحمل
الضاحك على الناطق حملا اوليا ذاتيا وح يكون الخارج داخلا هف
فاذن المناسب ان يكون الضاحك مجتمعا مع الناطق في الوجود لا متحدا
وسبب ذلك ان الاتحاد انما يكون بين الشيء ونفسه وبين الشيء ومساويه
وما لم يكن كذلك لم يكن كذلك والصفة الخارجة لا تتحد بذات الموصوف والا
لكانت داخلة لانها انما تتحد بما هو مصدر لها كالقائم فانه لا يحمل على زيد
بالحمل الاولي الذاتي المغايرة له في المفهوم والمعنى ولا بالحمل الصناعي ايضا
لان مقتضى الحمل الاتحاد فلو اتحد به في الوجود لكان من مقومات ذاته في

الوجود فهو اذن صفة ذات وقيام صفة فعل لانه اسم فاعل القيام
فاذن انما هو متحد بمبدئه ومصدره وليس ذات زيد مصدرا للقيام
والا لكان لازم القيام ابدا بل مصدره حركته الفعلية التي منشاؤها
عنها القيام فالقائم مركب من صفة ومن اثرها الذي هو صفتها الذاتية
لها بالمبدئية ولذا نقول ان قائم ليس محمولا على ذات زيد لان ذاته
ليست قائما اذ قائم صورة فعلها فتفهم هذا التعرف ان الضاحك لا يحمل
على الناطق لا بالحمل الاولي الذاتي ولا بالحمل الشائع المتعارف واما
استعملوه على ظاهر الحال من افهامهم لا على ما هو نفس الامر **فان قلت**
نعم هذا يلزم ان يكون علم المنطق الذي حصل عليه الاتفاق باطلا لا يفيد
في شيء من العلوم قلت اما علم المنطق وما هو مبني عليه فينفع في الاستدلال
على الاحكام الشرعية لان مداركها في كلام اهل العصمة عليهم السلام مبنية على
قدر افهامهم من الخطابات الشرعية ولذا قال عليهم انا لا نخاطب الناس
الا بما يعرفون الخ لان حقائق اسرار الاحكام الشرعية لا تدركها عقول المكلفين
فتنزلوا عليهم مداركها للمكلفين باجرائها على الظاهر ولذا ينفع فيه علم المنطق
والعقول بالظن اذا فقد العلم بخلاف حقائق الاشياء فانها في علم التوحيد
بنيت مداركها على نفس الامر وما كان كذلك فكيف يكون مشتبها لها
ومعرفته مع خفاء اسباب الطليقة تقريبات العقول الضعيفة وتخمينها
فتامل وتدبر **قال** وثالثها ان كل ماهية قد لا تنفك عن كثرة التشخصات
والوجودات والتشخص لما كان عين الوجود كما قرره المحققون او مساوقا
له كما يقوله الاخرون فلا يمكن ان يكون من لوازم الماهية كالوجود وعلى ما برهن
عليه فلو كانت الماهية المجعولة متعددة الحصول في الاعيان كالنوع الواحد
المتكثر افراده فلا محالة يكون جعلها متعددا فتعدد الجعل اما ان يقتضي ان
يكون بحسب نفس الماهية او تعدد حصولها وانحاء وجوداتها فيكون الوجود
متعددا بالذات والماهية متعددة بالتبع والشق الاول مستحيل لان صرف
الشيء لا يتميز ولا يتعدد فكيف تتكرر نفس الماهية ويتعدد جعلها من حيث هي

هي وهذا الشيء لا يحال الذي عقل اذ يتصوره فضلا عن ان يجوزه فبقي الشق
الثاني وهو ان الصادر بالذات والمجعول اولا على نعت الكثرة هي الانحاء و
الحصولات اعني الوجودات المتشخصة بذواتها وتتكثر بتكثرها الماهية الواحدة
اقول هذا هو الثالث من التكلفات التي يشهد العقل السليم
ببطلانها من غير احتياج الى ابطال وبيان فنقول اولا ان الماهية من حيث
هي لا تابي كثرة التشخصات اي لا تمتنع من وقوع الشركة فيلزم الا يكون التشخص
خاصا من لوازمها واثار ذاتها ووقوع الكثرة لكن الثاني باطل فالمقدم مثله
وقولهم بان تشخص العقول المفارقة من لوازم ماهياتها يريدون به عدم انفكاكه
عنها ان العقول المفارقة بمعنى اقتضائها انحصار انواعها في تشخصها لا بمعنى
ان ماهياتها اقتضت ما به التعين والتشخص هو عين الوجود كما يراه المحققون
او انه عين الوجود او مساوق له كما يقوله الاخرون فلا يكون من لوازم الماهية كالموجود
على ما برهن عليه فلو كانت الماهية المجعولة متعددة الحصول في الاعيان مثل
النوع الذي تكثرت افراده لا لانها لا تابى وقوع الكثرة فلا محالة يكون الجعل الذي
جعلت به متعددا لتعدده ومتعلقاته منها فتعدد الجعل اما بحسب تعدد ذاتها
او تعدد حصولاتها مع فرض كونها مجعولة يكون التشخص من لوازمها فتكون
علة له وقد ثبت انه عين الوجود او مساوق له فمع الاختلاف يلزم الدور لتقدمها
على ما يتوقف حصولها عليه او على ما يساوقه او التسلسل لتوقف حصولها وهكذا
وعلى فرض كون جعلها متعددا بحسب تعدد نفس الماهية يلزم ان يكون صرف
الشيء من حيث هو هو متعددا وهذا محال فان الشيء من حيث هو هو واحد ولا يتعدد
الشيء من حيث كونه واحدا وعلى فرض كون جعلها متعددا بحسب تعدد حصولاتها
في الاعيان وانحاء وجوداتها يكون الصادر بالذات والمجعول اولا على نعت
الكثرة هو انحاء الحصولات اعني الوجودات المتشخصة بذواتها لما تقدم ان تخصيصه
في منازله ومراتبه بشئونه الذاتية فيكون تعدده من ذاته والماهية لا تكثر فيها
لان الشيء من حيث هو هو واحد وانما تتكثر الماهية الواحدة بتكثره بذاته فتدبر
هذه المعاني المفتقرة الى العز المرتبط بل تدخلها المغالطة والعثوة وتخفى مع انها

مبنية على شيء غير مسلم بل ظاهرة البطلان فانه قد ذكر بيان بتبدل الماهية لو وقع
الكثرة من حيث هي في الكثرة وقال لان صرف الشيء لا يتميز ولا يتعدد فكيف يتكرر
نفس الماهية ويتعدد وجعلها من حيث هي كذلك وذكر ان التشخص هو الوجود او اثر
مساوق له وعنده انه هو هو ثم قال الصادر بالذات والمجعول اولا على نعت
الكثرة هي انحاء الحصولات اعني الوجودات المتشخصة بذواتها وذلك ان تقرر
ان الماهية من حيث هي لا تأبى كثرة التشخصات بعينه ان الوجود ايضا من حيث
هو لا يأبى ذلك لانك اذا نظرت الى نفس الحقيقة المعراة عن النسب وثبات يأبى
امكان كثرة التشخصات واذا نظرت الى خصوص المرتبة من كل منها لزم التشخص
لكل فرد منها بلوازم المرتبة وكذا الى خصوص كل منها والتشخص لا يكون عين الوجود
ولا مساوقا له على القول الآخر دون الماهية لان التشخص لا يكون على حسب الاتصاف
بالوحدة ولا تكون في الحوادث الا باعتبار خاص كما ذكرنا سابقا وكل الحوادث
مشتركة في حكم التشخص باعتبار والكثرة باعتبار ولا فرق في ذلك بين الوجود والمخلوق
وبين الماهية كذلك لما ذكرناه من اعتبار الجهتين في كل ما سوى الله والجعل واحد في
جهة الوحدة وكثير في جهة الكثرة فيتحد في الجنس ويتعدد في الانواع ويتحد في النوع
ويتعدد في الافراد ويتحد في الفرد ويتعدد في الاجزاء والجهات والاضافات والاعتبارات
وفيما وضع له اسم او علامة او اشارة او غير ذلك قال الله تعالى ام جعلوا لله شركاء
خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار والوجود
الذي به تحققت الماهية غير الحصول المتعارف في الذهن او الخارج بل هو ركن
الشيء في المعنى الاول الذي ذكرنا سابقا والشيء من حيث كونه اثر الفعل الله
في المعنى الثاني الذي ذكرنا سابقا فلا يلزم دور ولا تسلسل وكون الشيء صرفا
في الملاحظة يكون ما ينافي التعدد يصدق على الوجود والماهية والصادر بالذات
والمجعول اولا على نعت الكثرة هي انحاء الحصولات اعني الوجودات المتشخصة لا
بذواتها كما زعم المصنف لان التشخص بالذات لا يحصل لغير الذات المقدسة عز وجل
واما المخلوق كما ذكرنا مرارا متعددة لا يظهر في عالم الاكوان الا بشرائط قبول
الايجاد وهي انفعاله بحدود الشرائط المذكورة سابقا اعني الكم والكيف والمتى

والمتى والاين والجهة والرتبة والوضع والاذن والاجل والكتاب وما اشبه ذلك
وكل هذه من علل الماهية وللوجود منها حصص من كل شيء حصة وهي هندسة
الماهية وحدودها ومتمماتها ومكملاتها وكلها في الحقيقة خارجة عن اصله اعني
مادته التي هي الوجود بالمعنى الاول ثم هي اعني هذه الحصص داخلة في جملته اعني
حقيقة هذا الموجود ظاهره وباطنه اللذين مجموعهما هو ولا تغفل عن كلامي حيث قررت
ان هذه المشخصات ترجع الى حقيقة الموجود ان تخصيصه وتشخصه ذاتي له لان
الوجود الذي يشيرون اليه هو مادة الموجود خاصة والصورة وجميع ما لها من المقومات
ليست هي المادة لتكون المشخصات ذاتية له فيكون تشخصه من ذاته وانما هي
مغايرة للمادة وان كانت في الحقيقة صفة لها والمصنف يريد بكونه التشخص
لها مقولات ذاتية لذاته غير مغايرة له وان كان بروزها عنه منوطا بمراتبه و
منازله ويلزمه التكثر لذاته وعدم الوحدة الا في الاعتبار وقد صرح به هنا في مثل
قوله ان يكون الصادر بالذات والمجعول اولا على نعت الكثرة هي انحاء الوجودات
اعني الوجودات المتشخصة بذواتها مع هذا فقد صرح فيما تقدم بوحدته وبساطته
المنزهة عن شائبة الكثرة والحق ان الوجود الممكن ليس له تشخص لذاته والا لزم
محذورات ذكرنا بعضها سابقا احدها لزوم الجبر في افعال العباد الاختيارية
الذي يلزم منه بطلان الثواب والعقاب وفائدة ارسال الرسل وبطلان فائدة
الايجاد اصلا والشايع انه هو وتابعوه يقولون بوجوب متابعة ائمة الهدى
عليهم السلام في كل ما هم عليه ومع هذا القول يحتاجون الى متابعة اعدائهم والاخذ
عنهم انا لله وانا اليه راجعون وحاصل هذا كله ان الوجود الممكن اذا اردت كمال معرفته
وصحة الحكم عليه فسمه باسم الحق فانه صحيح الدلالة على ما هو عليه عند الله وهو الحق
هو المادة المطلقة فاذا وفقت لقبول هذا بما يفتح الله سبحانه عليك وذلك
من البراهين القاطعة والعلم العيان عرفت انه لا تشخص له جزئي من ذاته وانما
تتشخص افراده بتشخصاتها الخارجة على نحو ما قلنا فنوكا لهذا وليس له تشخص
جزئي لذاته نعم تشخص نوعي وافراده كالحروف والكلمات المكتوبة كل واحد
منها له تشخص جزئي اعني هذه الهيئات والاوضاع وعرفت ان تلك المشخصات

هي الماهيات الاولية اي على المعنى الاول كما مر وانها مجعولة ثانيا وبالعرض على المعنى
الذي ذكرناه في معنى ثانيا وبالعرض من انها مجعولة بجعل مغاير لجعل الوجود الا انه
مترتب عليه يعني ان الوجود هو المقصود بالايجاد وفائدة الايجاد والغاية عنه لكنه
لما لم يتمكن من قبول الايجاد واستمرار الثبات الا بالماهية وجب في الحكمة ايجادها
رعاية للوجود ففي مجعولة ثانيا وبالعرض فاشرب صافيا من حوض علي عليهم فان
من شرب شربة لم يظمأ بعدها ابدا **قال** وربما ان الماهية المجعولة
الموجودة ان كانت نوعا منحصرا في شخص كالشمس مثلا يكون هذا الموجود الشخص
مع امتناع ان يجب بنفسها التعدد والاشتراك بين كثيرين ان كان من قبل الجاعل فيكون
المجعول بالحقيقة هو الوجود دون الماهية وهو المطلوب وان كان من قبل الماهية
فمع لزوم الترجيح من غير مرجح لتساوي نسبة الماهية الى اشخاصها المفروضة يلزم ان يكون
قبل الوجود والتشخص موجودة متشخصة فيلزم تقدم الشيء على نفسه وهو ممتنع و
مع ذلك ننقل الكلام الى كيفية وجوده وتشخصه فيلزم الدور او التسلسل **اقول**
يريد ان الماهية الموجودة ان كانت نوعا اعني مفهوما كليا مشتملا يجب بنفسه
على افراد متعددة الا ان الحكمة اقتضت عدم تعدد موجودات منها في الخارج في
عالم واحد لمصلحة النظام واقتضاء الصنع المتقن اذ لا تخل امكاناتها بدون تعدد اسباب
اكثر من واحد كالشمس فان مفهومها انها كوكب نهاري يمنع وجوده وجود الليل
كما قيل ولم يوجد في العالم الواحد الا واحدا كما قلنا في العالم الواحد وروي ان الله
عز وجل خلق الف الف عالم والف الف آدم نحن في آخر العوالم وآخر الآدميين
وفي بعض الاخبار لم يخلق من التراب الا هذا العالم ولا ريب ان لكل عالم فانه مثال
لما فوقه فكل ما فيه يوجد فيما تحته ما فوقه ففي كل عالم منها شمس بحسبه فشموس
الف الف الا انه لم يوجد في عالم واحد اكثر من شمس واحد فتكون تلك الماهية
الكلية هذا الموجود والشخص مع ما تقتضيه يجب بنفسها ان كان هذا الانحصار
في واحد من الجاعل فالمجعول هو الوجود اذ لو كان هو الماهية فان كان ذلك جعلها
على ما هي عليه اقتضى ذلك وجود ما تقتضيه مما لا يتناهى من افرادها في عالم واحد
فلما كان الايجاد من قبل الصنع كان مقتضى الجعل هو الوجود فخرج متحدا وذلك هو

هو المطلوب وان كان الصنع المقتضي لظهور واحد من كون الماهية فمع لزوم
الترجيح من غير مرجح اذ ليس من افرادها شيء اولى من الآخر فترجيح شيء منها ترجيح بلا
مرجح وهو غير جائز يلزم ان تكون الماهية قبل الوجود والجعل من الجاعل وقبل
التشخص الذي هو عند المحققين عين الوجود موجودة متشخصة لا متناهية طارئة
للجعل في واحد على خلاف مقتضى الماهية ولا يكون المؤثر في الوجود بعد كما
ولا توجد الا بالوجود الذي هو نفسها كما تقدم فيلزم تقدم الشيء على نفسه وهو
محال لانه ممتنع ومع هذا لو نقلنا الكلام الى كيفية ذلك الوجود والتشخص وتوقفه
على الوجود لزم الدور والتسلسل واقول هذا شاهد على عدم جعل الماهية وهو
مغاير ما تقدم لان كل كلام يدور على معنى واحد وغايته على الاعتراض والمناقشة
في اغلب كلامي ولم اذكره لان ذكره يطول به الكلام وربما لا فائدة فيه او يجر الكلام
الى جهة الاعتراض والخطأ يعرف العاقل الذكي لان اغلب هذه الامور وترتيبه
وجدانية وحدسية لا يتوقف من عرف كلامي فيه الا من سبقت له شبهة او الكنس
بقولهم او من شأنه انه ينظر الى من قال لا الى ما قال ويعرف المقال بالرجال
ولا يعرف الرجال بالمقال والاشارة هنا كما في غيره ان افراد الماهية الكلية
والمفهومات الكلية على الظاهر من العلم هي في الامكان وتعددها في ذلك الغيب
باعتبار نسبها قبل التميز والتشخص في عالم الاكوان وعلى الباطن من العلم هي موجودة
في خزائن الاكوان الغيبية ولا يظهر شيء منها في الشهادة الا بلباس عالم الشهادة
والكلام على الظاهر والباطن فيها كل فيه شيء واحد وهما واحد ولو اختلفا تحت متواتر
وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والقدرة الفائضة
تقتضي وجودها الذي لا يتناهى في قبضته في خزائن امكاناتها واكوانها والجاعل سبحانه
جرى فيها بفعله على مقتضى مصلحة النظام بقابليتها لابد من القابليات
وقابليتها في ازمنة وجودها وامكنة حدودها في رتبتها من الامكان وخزائن
الاكوان الغيبية فاذا اقتضت الحكمة ابراز شيء منها وانزاله في عالم الشهادة
البسه ملابس تكون حدود وجوده ووقت وجوده وتلك الملابس هي المشخصات وهي
حدود القابليات وانكانها فظهرت في عالم الكون بتلك المشخصات بما هو مذكورة

فذلك الخزائن به في هذه الشهادة فافهم التعبير فنتعين الفرد الواحد من
قبل الجاعل لان ايجاده وجعله على حكم الاقتضاء والمجعول هو الفرد الخاص
من الافراد الممكنة الغير المتناهية والترجيح انما يكون لمرجح وذلك المرجح لا يجوز
ان يكون من محض فعل الفاعل والا لزم الترجيح من غير مرجح بل المرجح من المجعول
حيث على حسب الشيء وقته كالانسان للكبر وهو ترجح ذلك الفرد بقرب قابليته
وسبق امكان استعداده عند الفعل لا قبل وحدوث الشرائط بالايجاد وشروط
كالانسان عند الكبر لتوفر اسباب قبول الايجاب بقدر ما ازيد بقرب الى النمو من
التمكين وقد اشار سبحانه الى كون الترجيح ممكنا قريبا من الترجح لان الترجيح انما
يكون به فقال تعالى يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار فلا يلزم الترجيح من غير مرجح
بل المرجح حاصل وهو ترجح ذلك الفرد على سائر الافراد بقرب قابليته و
سبقها الى الايجاد عند صدوره لا قبله ولا يلزم كونه موجودا قبل الوجود فكيف
يكون موجودا قبل ان يكون موجودا بل هو موجود وعين هو موجود يعني وجد هو و
اسباب الايجاد مع ظهور الايجاد كالكبر والانسان فلا تذهب بك العبارات
المذاهب المتفرقة فتكون ممن قال بما قالوا من غير شعور ظنا منك بانك
تشعر فان جميع الاشياء ومن جميع ذرات الوجود ولم يوجد منها شيء بعد سببها الخاصة
به ولا قبلها بل معها اذ لو كانت قبله ولو جد شيء ونفلق لذاته قبل متعلقه
ولو كان كذلك لم يكن ذا تعلق لذاته ولو كانت بعده لم تكن اسبابا اذ السبب
لا يتأخر عن سببه في الوجود واية ذلك في العالم في قوله تعالى سنريهم اياتنا في
الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق الكبر والانسان فان الله سبحانه
قد ضرب مثلا لهذا المعنى المشار اليه وبهذا المعنى المشار اليه يبطل لزوم الدور
والتسلسل فافهم **فائدة** اعلم ان الترجح بلا مرجح واجب الوقوع والا لزم الترجح
بلا مرجح ممتنع الوجود والا لاستغنى المعلول عن علته فمعنى ان الترجح واجب
الوقوع ما اشرنا اليه قبل هذا الكلام من ان فعل الله سبحانه لا يتعلق بشيء
من المفعولات الا على حسب قابليته ومعنى هذا انه لو تعلق به على حسب
مقتضى الفعل من حيث هو لتساوت المفعولات اذ افتقارها اليه على

اليه على السواء في كل شيء ونسبته اليها على السواء فتكون الاشياء على نمط واحد
في القوة والبقاء والعلم والغنى والقرب والعز والسعادة واضدادها بل
لا تتعدد الاشياء وانما يوجد شيء واحد اذ مقتضى التعدد والتغاير من المشخصات
المذكورة سابقا لا تقادم مقتضى فعل الله سبحانه بل المفروض الا اعتبار لها
فلا يقع تعدد اصلا ولا اختلاف بحال من الاحوال اذ الاختلاف والتعدد و
انحاءها من قبل اختلاف المشخصات وتعددها كان يكون شيئان من تفاوت
كمها او كيفها او مكانها او زمانها او رتبتها او جهتها او اختلاف الوضع
ومراتبه فيها الى غير ذلك ومن ذلك ان الشيء الممكن في ذاته نسبة الوجود والعدم
اي امكانه على السواء فلا بد من ترجيح احدهما ليكون فعل الفاعل وقع ترجيحه
لمرجح ولا جائز ان يكون المرجح من الفاعل او فعله اذ لو كان كذلك لرجع فعله الى
الترجيح من غير مرجح فافهم واما ان الترجح من غير مرجح ممتنع الوجود فمعنى ان الشيء
الممكن لا يكون موجودا بغير موجد والا لزم الترجح من غير مرجح وهو مستحيل لان
الشيء لا يوجد نفسه فللترجيح من غير مرجح وجهان احدهما انه واجب كما قلنا بمعنى
انه لو لم يكن لزم الجبر في الافعال الاختيارية وبطل النظام على نحو ما ذكرنا من الكاد
المفعول وثانيهما انه ممتنع فباعتبار امتناع ايجاد الشيء نفسه وهو يتفرع على
الاول جواز الترجيح بلا مرجح كما قال بعضهم في تناول احد الرغيفين المتساويين
من كل جهة للجائع بلا مرجح وسلوك احد الطريقين للخائف الهارب من السبع اذا
تساويا من كل وجه وعلى الثاني امتناع الترجيح بلا مرجح ومعناه فيما هو متفرع
عليه ان المراد منه ان الترجيح بالترجح بنفسه من غير مرجح خارج فاعل بالترجيح با
بالترجح محال وهو كذلك يعني ان الترجح لا يتكون به المترجح بنفسه بل لا بد له من مرجح
يكون به ذلك الترجح واما في الوجه الاول المتفرع على الاول اعني جواز الترجيح بلا
مرجح كما مثل بالرغيفين والطريقين للشيئين المتساويين من كل جهة على ما قيل فهو
من الممتنع الترجيح من غير مرجح لان الفاعل يرجح الفعل الراجح برجحانه لا بد وانه
فان تعلق بشيء من الطرفين كان فعله لاحدهما ترجيحا بالمرجح وهذا المرجح اما في
الفعل اذ لا محذور هنا لعدم لزوم الجبر في الافعال الاختيارية واما لان الفعل وجود

والترك عدم فالفعل ارجح واما ان نفس الشيء مرجح لما يقع من الفاعل من
فعل او ترك لوجود الرجحان في الاعتبار لان الشيء لو لم تكن راجحا لكان مرجوحا
وانما حصل الشيء من الراجحين لتساويهما ولا يكون بين المرجوحين لان المرجوح
غير منه مقتضى للانفعال فافهم واما ان المرجح من خارج غير المفعول و
غير ما منه او به بل الداعي اخر باعث للفاعل على الفعل كالاغراض والغايات

قال وخامسها لو كانت الجاعلية والمجعولية بين الماهيات وكان الوجود
امرا اعتباريا عقليا يلزم ان يكون المجعول من لوازم ماهية الجاعل ولوازم الماهيات
امورا اعتبارية فيلزم ان يكون جواهر العالم واعراضه كلها امورا اعتبارية الا المجعول
الاول عند من اعترف بان الواجب جل اسمه عين الموجودية على ان القائلين
بان الواجب عين الوجود لو علموا حقيقة الوجود وانها عين ذاته تعالى المنزه
عن الماهية لعلموا ان لكل موجود يجب ان يكون فعله مثل طبيعته وان كان ناقصا
عنه قاصرا درجته عن درجته فما كانت طبيعته بسيط ففعله بسيط وكذا فعل فعله
ففعل الله في كل شيء افاضة الجود ونفخ روح الوجود والحيوة **اقول** يريد انه لو فرض
ثبوت الجاعلية التي هي صفة الجاعل والمجعولية التي هي صفة المجعول بينهما فان فرض
حصول الوجود كانت التضايف بينه وبين جاعله وثبت المطلوب وان فرض التضايف
بين الماهية وبين جاعلها كان ذلك على تقدير كون الوجود اعتباريا والا لكان الحق
منها لما تقدم لزم ان تكون الماهية من لوازم ماهية الجاعل او نسبتها اليه كنسبة
الزوجية الى الاربعة فيلزم ان يكون معها لا ينفك عنها ولوازم الماهية كما برهن
عليه كلها امورا اعتبارية فيلزم ان تكون جواهر العالم كلها واعراضها كلها امورا
اعتبارية لانها بالنسبة الى ماهية الجاعل من المعقولات الثانية والمفروض انها
ليست وجودات اذ الوجودات اذا لم تكن مجعولة اولا وبالذات كانت اعتبارية
واذا فرض ان المجعول اولا وبالذات هو الماهية والمجعول من لوازم ماهية الجاعل ولم
تكن وجودات ولوازم الماهية كلها من المعقولات الثانية كانت جميع جواهر العالم
واعراضه اعتبارية لانها من لوازم الماهية اعني ماهية الجاعل ولوازم الماهية كذلك
لتساوي جميع اللوازم في هذه النسبة ما لم تكن وجودات اذ الوجود من الجاعل الا المجعول

المجعول الاول الذي هو العقل الكلي البسيط الحقيقة عند من اعترف بوحدة الوجود
وقال بان الواجب جل اسمه عين الموجودية حيث اتفقوا الحكماء المتقدمين من
الفلاسفة كاغاثاذيمون وانباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون على
ان الواجب والعقول والنفوس ذوات نورية ليست لنوريتها وجودها
زائدة على ذاتها فان الشيخ صاحب الاشراق قد وافقهم على ذلك وقال في
التلويحات ان النفوس وما فوقها من المفارقات انيات صرفة ووجودات
محضة فان هذا الايراد من لزوم كون جميع جواهر العالم واعراضه امورا اعتبارية
لا يرد بخصوصه عليهم بهذا الاعتراف لاعترافهم بوحدة الوجود وبان الواجب
عز وجل عين الموجودية فان المجعول الاول والمفارقات ذوات نورية ووجودات
محضة ليست وجوداتها زائدة على ذواتها وان كان يلزمهم في قولهم ان الوجود اعتباري
في غير المجعول الاول ويرد عليهم في لوازمها ولوازم لوازمها وهكذا الى الاخر
فان لازم اللازم لازم وهكذا على انهم اعني القائلين بان الواجب عين
الوجود لو علموا حقيقة الوجود علما بالمعاينة والشهود وانها حقيقة الوجود
عين ذاته تعالى المنزه عن الماهية لما ذهبوا الى اعتبارية الوجود ونفي كون
الوجود امرا واقعيا حقيقيا واقاموا البراهين على ذلك ولعلموا ان لكل موجود
يجب ان يكون فعله مثل طبيعته في البساطة والشدة والتمام والرتبة وغير
ذلك واضدادها فان كانت طبيعته بسيطة مطلقة ففعله بسيط يجب نسبة
الصفة الى الذوات وكذلك فعل فعله بالنسبة الى فعله وما كان مفيضا للجود
والخير ومفيدا للجود للوجود والفضل الكثير ففعله كذلك وكذلك فعل فعله
وفعل فعل فعله وهكذا الى انها متناسبة في كل رتبة كنسبة الصفة الى
الذات ففعل الله سبحانه في كل شيء افاضة الجود ونفخ روح الوجود والحيوة
فيلزم ان يكون جواهر العالم واعراضه كلها امورا حقيقية عينية وانها ليست
امورا اعتبارية لانها اشعة وذلك شان اهداء افاضة الحق تعالى كذلك
وكذا فعل المجعول الاول وفعل مجعوله وفعل مجعول مجعوله وهكذا فلا تكون
الماهيات مجعولة اولا وبالذات والا لكانت من لوازم ماهية الجاعل

ولوازم الماهية اعتبارية فيلزم فرض كونها مجعولة اولا وبالذات انها
ليست مجعولة كذلك بل تكون اعتبارية وفي كلامه في هذا الشاهد ابحاث
كثيرة واردة عليه وعلى خصمه لا يكاد من اطلع عليها يقدر على ايرادها
لكثرتها وشناعة ذكرها وابرازها ولكن لابد من ذكر شيء ينبه على بعض
من ذلك ليتوجه الغافل والناس لها عليها فمنها قوله لو كانت الجاعلية
والمجعولية الخ اعلم ان التضايف المشار اليه لا يتحقق بين المجعول وبين
ماهية جاعله اذ لا ارتباط بين المفعول وذات الفاعل كما ذكرنا مرارا
وانما الارتباط بين المجعول وبين شيئين احدهما فعل الجاعل وجعله كما
مثلنا من ان الكتابة ليس بينها وبين ذات الكاتب مربط وانما الربط
بينها وبين حركة يده فان الكتابة ترتشح به هيئة حركة اليد وتدل عليه و
يستدل بها عليها في الحسن والاعتدال وعدمها ولا تدل الكتابة على شيء
من ذات الكاتب ما شئت ان كل اثر يشابه صفة مؤثره من تلك الجهة
ولو كانت الذات مؤثرة في الكتابة لدلت عليها بجهة من جهاتها والارتباط
والتضايف بين هذين حقيقي واقعي ذاتيهما ظاهر الفاعل من حيث هو
فاعل لذلك الفعل فان الجاعل من حيث هو جاعل لذلك المجعول ظاهر
بذلك المجعول للمجعول وغيره فظهوره بنفس المجعول وجعله كما قال امير المؤمنين
عليهم لا تحيط به الاوهام بل تجلى لها بها وبها امتنع منها واليها حاكمها
ع وليس المراد ان المراد الجاعل ظاهر بنفسه في الجعل بل المراد انه ظاهر بجعل
مجعوله ثم ليس المراد من الجاعل نفس الذات البحت وانما هو مثال الذات
وهو مشتق الجعل المتصف باثره وهو الجعل فهو كالقائم اي كمعنى القائم
فان القائم اسم فاعل القيام وهو مثال الذات وهذا المثال هو مبدأ القيام
ومشتقه الحركة التي هي مشتق القيام المتصف باثرها وهو القيام و
القائم صورة الحركة الايجادية التي هي مقام الذات متصفة بصفة
اثرها وذلك المثال النائب مناب زيد في احداث القيام اقام زيد
بنفسه اي بنفس المثال في مكانه اي في مقام النيابة فالقائم في الحقيقة مركب

مركب من الحال وهو الحركة والمحل وهو الاثر فهو وجه زيد وعنوانه في
ظهوره بتلك الصفة اي القيام فالارتباط بين المجعول وبين الجاعل
ارتباط حقيقي صدوري وتضايف واقعي لا بمعنى انه جزء المجعول اذ المجعول
جزاه مادته وصورته اي وجوده وماهيته بل بمعنى انه قائم به قيام صدور
والارتباط بينه وبين الجاعل الذي هو الوجه والمثال والعنوان ارتباط
اشراقي حضوري والمصنف يعني بالجاعل هو الواجب المعبود بالحق تعالى
فلو كان كذلك حصل بينهما اقتران وهو دليل الحدوث فذرهم وما يفترون
وقوله وكان الوجود امرا اعتباريا فيه رد عليهما معا اذ ليس الوجود
اعتباريا كما يقول الخصم ولا يلزم من كون الماهية مجعولة اولا وبالذات
ان يكون الوجود اعتباريا لانه على تقدير كونها مجعولة اولا وبالذات
يكون عارضا لها من جملة الاعراض العينية المتحققة **وقوله** يلزم ان يكون
المجعول من لوازم ماهية الجاعل قد بينا انه لا يلزم ولا يجوز لانه يكون لازما
للجعل لا للجاعل ولوجوده لا لماهيته وان كان لا تغاير بين ماهيته ووجوده
ولكن لم قال لماهية الجاعل ولم يقل لوجوده ليترتب عليه صورة القياس
فاذا ذكر الماهية ولا ماهية الا في اللفظ رتب عليه الكبرى وما هو الا كما
قال علماء البديع ان هذا النمط يقال له القول بالموجب كما قال الشاعر
قلت لا طعن في اوصافه عجبا لا طعن فيه وهو رمح شح بالوصل وللزم
حكى اخ من شخص كريم فيه شيء وما اسرع نقله من الوجود الحق البحت الى الاعتبار
لما اشتبه عليه قيل ان رجلا دخل السوق وعنده عنز يبيعها فاتاه شخص
فقال له بكم من درهم تبيعها فقال هي عنز رخيصة بستة مليحة بسبعة تسوى
ثمانية ان كان عندك تسعة هات عشرة وخذها وهذا مثال هذا الشيخ
جعل الماهية لازمة لماهية الواجب تعالى ثم جعلها هي جميع المخلوقات
بقضيته واحدة اعتبارية بطفرة واحدة **وقوله** الا المجعول الاول و
ذلك قول بعض الرواقيين كشيخ الاشراق فانه حكم بكون الوجود امرا اعتباريا
اذ لا يعقل شيء في الخارج هو وجود وقد نص على ان وجود الله سبحانه حقيقي

في الخارج وليس كسائر الاشياء لانها به وجدت وبه قامت ولا بد ان يكون
موجودا في الخارج واورد حججا كثيرة يطول الكلام بذكرها ثم ذكر تبعا
للحكماء المتقدمين في زعمه وما فهم من ظاهر كلامهم استثناء المفارقات
البسيطة فقال ان النفوس وما فوقها من المفارقات انيات صرفة ووجودات
محضة ونقل المصنف عنه في الكتاب الكبير وكون النفوس والعقول
وجودات محضة وانيات صرفة باعتبار ان وجوداتها غالبة على اعدامها
واعدامها مضمحلة في جنب وجوداتها بخلاف هذا العالم الاكدر الظلماني الذي
هو مملوء من الظلمات والاعدام والنقائص والآفات فكانها وجودات محضة
فاذا اطلق عليها الوجودات المحضة والانيات الصرفة فلا اشكال انتهى وقد
تقدم ما يدل على ما يلزمهم بعدم الفرق والاستثناء بل اما القول بالعينية
في الكل والا فلا اعتبار به في الكل **وقوله** يريد رد قولهم بان الواجب عين
الموجودية وعين الوجود اشارة منهم الى وحدة الوجود فرد عليهم بما هو كقولهم
واشنع منه فقال لو علموا حقيقة الوجود ارفع فوقها والاعين ذاته
تعالى المنزه عن الماهية يشير به الى ما ذكروا من كون الاشياء من لوازم ماهية
الواجب فرد عليهم بانهم لو عرفوا حقيقة الوجود وان تلك الحقيقة هو عين
الحق فقط وانه ليس له ماهية لانه وجود صرف فاصلح شيئا لا فساد فيه لو
قيل به فان ماهية الواجب هو وجوده بلا فساد وليس فيه صلاح وهو ما يلزم على
قوله من نفي ماهيات كل الاشياء وانها وجودات صرفة وذلك بقوله لعلموا
لعلموا ان كل موجود يجب ان يكون فعله ومفعوله مثل طبيعته وان كان اي
مفعوله ناقصا عنه في الشدة والصرافة قاصرا عن درجته في البحتية والمحضة
فقد نفى جميع الماهيات عن جميع الاشياء لان المعلول كعلته من سنخها فحيث
كانت العلة وجودا بحتا لا ماهية له ومفعولها كطبيعتها كان ذلك المفعول
وجودا بحتا صرفا لا ماهية له وكذا مفعول مفعوله في الكل في جميع الاشياء
لا فرق بينها الا بالشدة والضعف خاصة فقال بما ناله فان كانت
طبيعته بسيطة ففعله بسيط وكذا فعل فعله ثم كشف القناع في التصريح

في التصريح فقال فعله اثر يقوم في كل شيء اي في ضمن الجزء وينفخ روح الوجود والحيوة
واراد بقوله مثل طبيعته اي في الحقيقة الذاتية بان يكون العلة والمعلول
بالذات من سنخ واحد ومن حقيقة واحدة واراد بالفعل في الفعل وفعل
الفعل ما هو الفعل بالذات فيلزم ان يكون الوجود الصادر منه فقط بالذات
وكذا الكل معلول صادر عن علته بالذات فيكون الوجود في الممكنات كلها من
سنخ الوجود الواجب تعالى عن ذلك وهو بقوله بسيط لا تركيب فيه فكذا ما صدر عنه
بالذات لانه مثل طبيعته في المشاركة الحقيقية فعلى زعمه هي كوجودها ليست
الماهية جزءا لها ولا عينها كموجدها فاذن يوجه قول الحكماء ان كل ممكن زوج
تركيبي يعني من ماهية ووجود ان معناه كل ماهية موجودة في حيث تحللها
العقل الى شيئين وجود وماهية فاقول تامل رحمك الله وهداك في هذه الاعتقادات دات
الباطلة والمذاهب الفاسدة ومن مال الى اقوالهم واسس بمذاهبهم فلا
يجوز له ان ينكر على ولا يرد شيئا مما طعنت به عليهم لان عنده انا وافقوا الى
كلها وجودات صرفة وانوار رشحة من سنخ حقيقة الوجود الحق تعالى الله
عما يقولون علوا كبيرا فكل ما اقول في الطعن عليهم فنوح لا يجوز الشك
فيه لان الشك فيه شك في الحق انظر كيف يفترون على الله الكذب وكفى به اثما
مبينا **قال** قول عرشي اعلم ان للوجود مراتب ثلث الاول الوجود الذي
لا يتعلق بغيره ولا يتقيد بقيد مخصوص وهو احرى بان يكون مبدءا للكل **اقول**
قوله قول عرشي على ما في كثير من نسخ هذا الكتاب ومعناه مقول ان مطلب رفيع
لان الرفيع قد يعبر عنه بالعرش لكونه اعلى الموجودات او مطلب شريف لان
العرش اشرف المظاهر وهو خزائن كل شيء وهو العند الذي ذكرها في كتابه
فقال وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وهو الخزائن
دائما يعبر عنه بالخزائن لان الجمع بالنسبة الى كل فرد من الموجودات فلكل شيء وله نور
في الركن الايمن الاعلى من العرش وله عين في الركن الايمن الاسفل من العرش
وله قدر وهندسة في الركن الايسر الاعلى منه وله طبيعة في الركن الايسر
الاسفل منه وله صورة جوهرية في نفس العرش وله هيولى في تعين الايسر الاسفل

منه وله صورة ظلية في مثاله وله مادة في جسمه وله اركان اربعة في وجوده
الله في وله طبايع اربع في عناصره وهكذا فكل شئ فله في العرش خزائن في تنزوله
وفي صعوده لا نكاد وتحقق بهذا قال تعالى وان من شئ الا عندنا خزائنه فالفرد
الشئ وجمع خزائنه وكلها في العرش او مطلب وفيه وسر عميق لان العرش
مظهر البديع وعلل الاشياء والعلم الباطن ومنه يظهر حكم بمجوعاتها ويثبت
اولا انه متعلق بالامام من اي جهة الواسطة بين الله وبين خلقه صلى الله عليه واله
وهو قلبه كما قال تعالى ما وسعني ارضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن صلى
الله عليه واله والمصنف يشير بهذا الى ان هذا التقسيم على النمط المذكور من
الواردات التي وردت عليه وهذا التقسيم مراد فيها اذا اريد التعبير عنه بالوجود
صدق هذا اللفظ بتقييد على واحد وبتقييد جزء على اخر كالجنس مع فصوله لانه اعلم
ونريد بالاول الوجود الحق يعني المعبود عز وجل وبالثاني فعله وهو الوجود الراجح
على اصطلاحنا وهو المشية والارادة والابداع وبالثالث الوجود المقيد
بالمشخصات وهو وجود الكائنات من الموجودات الجواهر والاعراض في الغيب
والشهادة هذا اصطلاحنا الذي جرى عليه عندنا الاطلاق واما المصنف فكان
يصدد الماهية لخصوص التقييد وعدمه هناك فقال الاول الوجود الذي لا
يتعلق بغيره ولا يتقيد بقيد مخصوص وهو الحق بان يكون مبدأ الكل
اقول قوله الاول الوجود الذي لا يتعلق بغيره حق لان الوجود الواجب لا يتعلق
بغيره ولكن يجب ان نعلم ان هذا القول على جهة الحقيقة التي لا تحتمل غير هذا
المعنى لا في الخارج ولا في الذهن ولا في نفس الامر فيصح ان يكون هذا على جهة الحقيقة
يكون القول بان صور الاشياء في ذاته فلا يتعلق الواجب بغيره وكذا قول
من قال انه كل الاشياء ولكونه بسيط الحقيقة وكذا قول معطي الشئ ليس فاقدا
له في ذاته وان كان على نحو اشرف كما يشهد صحته بهذا التقييد وكذا من جعل علمه
مقترنا بالمعلومات الا ان اراد بالعلم هنا العلم الحادث كالكتاب والواح
والواح النفوس الملكية وكذا من قال بانه تعالى فاعل بذاته وكذا من قال بان
مجعوله لازم لماهيته وكذا قول ان فعله كطبيعته وكذا قول ان تعدد مراتب

مراتب الوجود ونسبته الذاتية من حيث حكاها افراده وكذا سائر اقوالهم
الفاسدة التي ليس في تعدادها فائدة الا انك تقف عليها انشاء الله
تعالى في مكانه فان كلا من سبب الى شيء من هذه وامثالها فانه قد جعل وجوده
تعالى متعلقا بغيره ولقد عني غيره من وصف متعلقا بغيره لصفته تعالى كما قال
الصادق عليه السلام في دعاء الوتيرة بعد العشاء كما رواه الشيخ في المصباح قال
عليه السلام بدت قدرتك يا الهي ولم تبد هيئته يا سيدي فشبهوك واتخذوا بعض اياتك
اربابا الهي فمن ثم لم يعرفوك الدعاء وقد كشف على ذلك ابو الحسن الثاني علي
بن موسى الرضا عليه السلام في خطبته وكمال توحيده نفي الصفات عنه لشهادة ان
كل صفة غير موصوف وشهادة كل صفة وموصوف بالاقتران وشهادة الاقتران
بالحدث الممتنع من الازل الممتنع من الحدث الخ وقوله بقيد مخصوص ان اراد
به تقييدا لتقييد فهو باطل وان اراد به بيان الواقع فصحيح وهذا اصطلاحنا
الذي جرى عليه ونريده عند الاطلاق واما المصنف فانه استعمل هذا التقسيم
باعتبار ما هو بصدده من تقييد الوجود بقيد مخصوص وهو الماهية وعدمه فقال
الوجود اما ان لا يتعلق بغيره اي ليس معلولا لشئ ولا يتقيد بقيد مخصوص اي
لا يتقيد بماهية اصلا وهو الوجود الواجب تعالى او لا يتعلق بغيره بان يكون
مرتبطا ومفتقرا بغيره اي انه يتقيد بقيد مخصوص اي بماهية وهو العقول و
النفوس المفارقة او يتعلق بغيره ولا يتقيد بقيد مخصوص وهو الوجود المنبسط
فانه يتعلق وينبسط على اعيان الموجودات ولا يتقيد بقيد مخصوص اي بماهية لان
عنده ليست مجعولة بالذات ولا تقييد الوجود بها لانه لو تقيد او تضعف
بها كانت مجعولة وهذا التقسيم مبني على مذهبه من عدم كونها مجعولة الا بالتبع
على النحو الذي يذكره لانا نريد بالجعل ثانيا وبالعرض هو ان يكون المجعول غير
مقصود في اصل مقتضى العناية لذاته وانما هو مقصود لغيره لانه غير موجود
كما ذكرنا مرارا بخلاف مراد المصنف وقوله وهو الحق بان يكون مبدأ
الكل هذا حق فلذا نقول انه اذا كان مبدأ الكل كان متعلقا بغيره بالذات تعلق
الجاعل بالمجعولات كما اشار سابقا الى تلازم الوجودات لوجوده او الماهيات

لماهيته كما تقدم من مذهب القائلين به ويكون ايضا غيره متعلقا به ولا يراد
بالاقتران الموجب للحدوث الا هذا وشبهه وايضا فهو مبدأ الكل ان اراد
به ان يكون الكل كامنا فيه بالقوة متاهلا مستعدا القبول لكن عند توجه الخطاب
اليه كما خرج به الملا محسن في الكلمات المكنونة وكلام المصنف تؤول اليه اذ في قوله
بسيط الحقيقة كل الاشياء ومعطي الشيء ليس فاقدا له وان الاشياء وجميع كمالاتها فيه
بنحو اشرف واعز ذلك فقد جعله متعلقا بغيره وغيره متعلقا به بل اهلا اليه لانه
والادة صريحة لما تقدم ذكره في حديث الحسين عليه السلام والله سبحانه يقول الله الصمد
لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد فهذا مخالف لكلام الله سبحانه ولكلام سيد الشهداء
عليه السلام في تفسير الصمد وكذا ان اراد به المبدئية الى وجدها من الحقائق المتأصلة
والصور المجردة التي هي علمه وعلمه عين ذاته كما تقدم النقل عن ابن ابي جمهور
الاحسائي في المجلي عنهم وبالجملة فاكثرهم يقول بانه وجود لا تعلق له بغيره ولا
تعلق لغيره به الا انه فتقول باللسان ويريدون ما سمعت اللهم مالك الملك
عالم الغيب والشهادة انت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون

الثاني في الوجود المتعلق بغيره كالعقول والنفوس والطبايع والاجرام والمواد

هذا القسم الثاني من اقسام الوجود وهو تقسيم مبني على ما يترتب
مذهبه عليه اذ ليس يريد تقسيم الوجود الى واجب وغيره والوجود الغير الواجب
اي وجود امر ووجود خلق بل باعتبار ضمة تقييده بقيد المخصوص الذي هو الماهية
وعدمها على رايه اذ لو قسمناه باعتبار تقييده بخصوص الماهية وعدمه على مذهبنا
لقلنا هكذا المعبر عنه التعريف بالوجود ينقسم الى ثلثة اقسام الاول هو
الذي لا يتعلق بغيره ولا يتعلق به غيره ولا يتقيد بقيد مطلقا حتى قيد الاطلاق
وهو الواجب عز وجل الثاني هو الذي يتعلق بغيره تعلق الفاعلية والعلية و
يتعلق به غيره تعلق المفعولية والمعلولية وهو الوجود الراجح وهو المشية والفعل
والاختراع والابداع والارادة وساير مراتبها كالقدر والقضا والامضاء والاذن
والاجل والكتاب ولا يتقيد بماهية لاضمحلاله في نورانيته عز وجل وقد يطلق على
هذا الوجود عالم الامر كما قال تعالى الا له الخلق والامر الثالث هو الذي يتعلق

بغيره ويتعلق به غيره ويتقيد بقيد مخصوص اي بالماهية وهو الوجود
المقيد بمراتبه اوله العقل الكلي واخره ما تحت الثرى فالوجود الحق هو المعبود
عز وجل وفعله يسمى بالوجود الراجح ومفعوله يسمى الوجود المقيد ولا يجوز فليس
الا انه عز وجل ثم احدث الوجود الراجح بالممكن الراجح في المكان الراجح والوقت
الراجح لان وجودها اي هذه الثلثة ارجح من عدمها رجحانا ذاتيا وهي المشية
ومكانها الامكان الراجح والوقت الابدي وقتها السرمد وكلها راجحة الوجود يكاد
زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ثم احدث بذلك الوجود الراجح الوجود المقيد وهو
المفعولات المقيدة اولها العقل واخرها تحت الثرى واما قبل العقل من
المفعولات كالماء الاول اي الحقيقة المحمدية وقد يسمى هذا بالدواة الاولى
وكالامكان التكويني الذي هو ظرف هذا الماء وهو الحقيقة المحمدية وعالم الامر
والوجود الحقيقي والنفس الرحماني الثانوي وقد يطلق عليه بالحق المخلوق به لانه
المادة المطلقة والامر الذي قامت به الاشياء قياما ركنيا وقد يراد بالحق المخلوق
به المشية والارادة وساير مراتب الفعل وكالارض الميتة وارض الجرز اعني
ارض القابليات وقد تطلق الدواة الاولى على هذا لان الدواة هي التي يستمد
منها القلم ويكتب فقد يراد به الاستمداد المادي الذي يستمد من الهيولى الاولى
والمادة المطلقة حصصا مادية لساير المخلوقات لكل واحد حصة منها اي
من شعاعها كما مر كما يأخذ النجار حصة من الخشب لعمل السرير وحصة منه لعمل
السفينة وحصة منه لعمل الباب لان شعاع هذه الحقيقة المحمدية هيولى لكل الاشياء
لا ذواتها كما تقدم وقد يراد به الاستمداد الصوري الذي يستمد من شعاع ارض القابليات
حصة لصورة زيد وحصة لصورة السماء وحصة لصورة التراب وهكذا فبمجموع
الاعتبارين يسمى كل من الماء الاول وارض الجرز والارض الميتة اعني ارض
الاستعدادات بالدواة الاولى على تحصيل احد الاعتبارين ويتفرع على هذا
ان ما قبل العقل الكلي وهو الماء والارض الجرز قد يطلق عليه الوجود المقيد لانه
من المفعولات لا من الفعل وقد يطلق عليه الوجود المطلق لانه قبل التقييد
اذ اول المقيدات العقل الكلي وهو مركب منها فالوجود المطلق هو الفعل

والوجود المقيد هو المفعول وهذان بينهما قد يلحقان باسم الاول وقد يلحقان
باسم الثاني و هذان الوجودان هما المراد في التأويل بقوله الا له الخلق و
الامر المطلق والوجود الحق هو الله سبحانه هذا ملخص اصطلاحنا في التقسيم
والوجود الحق عز وجل عندنا لا يدخل في التقسيم وانما نذكر ذلك من جهة
عبارات التعريف والبيان ومع هذا كله فرادة منه العنوان يعني الدليل
والوجه الذي يستكشف به وهو سبيل البصر **وقوله** والطبايع والاجرام
والمواد ونحوها ساير الموجودات فانها كلها تتعلق بغيرها من عللها و
معلولاتها واسبابها ومسبباتها وكلها تتقيد بماهياتها على الحدود والمشخصات
لانا نريد بالتقييد بالماهية وبالحدود اذ الماهية وحدها انما الهو وهو كلي
لا يتشخص ولا يتشخص الا بالحدود والمشخصات يعني اتحاد وجوداتها بماهياتها
ونحن نعني ارتباط ماهياتها بوجوداتها وربط وجوداتها بماهياتها على نحو
ما لوحنا فيما مضى دونما في اثناء الرد عليه **قال** الثالث الوجود المنبسط
الذي شموله وانبساطه على هياكل الاعيان والماهيات ليس كشمول الطبايع
الكلية والماهيات العقلية بل على وجه يعرفه العارفون ويسمونه بالنفس
الرحماني اقتباسا من قوله تعالى ورحمتي وسعت كل شيء وهو الصادر الاول
في الممكنات عن العلة الاولى بالحقيقة ويسمونه بالحق المخلوق به وهو
اصل وجود العالم وحياته ونوره الساري في جميع ما في السموات والارضين
اقول كلام المصنف هنا اول كشف القناع ما ذكره العالم الارشد الملا
احمد ابن محمد بن ابراهيم في تعليقاته على هذا الكتاب وانا انقل لك كلامه هنا
لتعرف منه مراد المصنف ودفعا للتوهم حتى اذا حمل كلامه على خلاف
مراده ليكون كلام هذا العارف شاهدا له وان كان طويلا يطول بذكره
مع ما ذكره الكلام فيه هو ظاهر قال قوله وهو الصادر الاول في الممكنات
عن العلة الاولى بالحقيقة وقول الحكماء ان اول الصوادر هو العقل
الاول بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كلام جلي بالقياس الى
الموجودات المتعينة المتباينة المتى لعنه الاثار فالاولية هنا بالقياس

بالقياس الى اول الصوادر المتباينة الذوات والوجودات والآن يعتقد
تحليل الذهن العقل الاول الى وجود مطلق وماهية خاصة وجهة نقص
وامكان حكمنا بان اول ما ينشأ هو الوجود المطلق المنبسط وتنزل بحسب
كل مرتبة ماهية خاصة وتنزل خاص يلحقه امكان خاص كذا افاده في الكتاب
الكبير ولا يذهب عليك ان اطلاق الوجود المطلق الواحد على الوجود المنبسط
على هذا اصطلاح ثم لا يخفى على العارف بمذهبه انه لا يصح منه القول بصادرية
الوجود المنبسط حقيقة فلعل المراد منه ان الوجود المنبسط هو الطور الاول
الموجود الاول والبواقي اطوار له فالمتطور في هذه الاطوار هو الوجود
المنبسط وهو عين الوجود الحق اذ اطوار الشيء غير ذلك الشيء بوجه وعلى هذا يحمل
ايضا ما قاله في الكتاب الكبير من ان الوجود المطلق اذا اطلق في كلامهم على
الواجب يكون مرادهم به الحقيقة بشرط لا شيء لا الحقيقة السارية ولا يلزم
عليهم المفاسد الشنيعة كما لا يخفى فتدبر وبالجملة لعل مراده من صادرية
الوجود المنبسط بهذا المعنى لا ان الوجود المنبسط هوية منفصلة عن هوية
الواجب في الواقع ناشية عن وجوده نشو المعلول من العلة كما يظهر من
تتبع كلامهم وفهم مراده وبالجملة مذهب المصنف هو هذا ومن فهم غيره من كلامه
فقد خبط خبط عشواء وحرف الكلم عن مواضعه فمع هذا قوله بالجاعلية
والمجعولية بين الموجودات وان في الوجود علة ومعلولا وجاعلا ومجعولا
مبني على ظاهر النظر ولئلا يتوحش الناظر في اول الامر باستماع امثال
هذا الكلام فلذا بنى الامر اولا على ما هو الظاهر من القول بالجاعلية
والمجعولية والعلية والمعلولية واشار اشارات خفية الى ما هو مذهبه
في بعض الاوقات في اثناء تلك الكلمات حتى لا تنكسر سورة وحشة
الناظر وترتفع شدة نفرته تدريجا وليستأنس به قليلا قليلا حتى يرتفع
قبح ذلك بالمرة عن نظره ثم بعد ذلك يصرح بما هو مذهبه في اواخر
كما فعل في هذه الرسالة وساير كتبه ورسائله والعجب من جمع من المعاصرين
الناظرين في كلام المدعي لفهم مراده انهم يدعون ان مذهب المصنف

ان وجود المعلول ظل لوجود علته وليس في سنخه وبالجملة يقولون ان الوجود
المنبسط ظل لوجود البارى وليس من سنخه بل مباين بالذات وسنخ الوجود
مباين لوجوده تعالى ولعل الباعث على هذا الحمل انهم لما راوا ان ذلك
مخالف لما ورد في هذه الشريعة الحقة بل لجميع الشرايع وايضا الانسان
بفطرته وجبلته التي فطر الناس عليها يحكم بمباينة وجود الحق المتعال
عن وجود ساير الموجودات على ان المصنف ايضا ادعى في كتبه ورسائله مرة
بعد اخرى وكرة بعد اولى ان في الوجود جاعلا ومجعولا وان الجاعلية والمجعولية
بين الوجودات دون الماهيات واقام عليه الحجج والبراهين وايضا قد اطلق
الظل والعكس على وجود المعلول وقد مثل بنسبة وجود الواجب الى وجود الممكن
بما يوجب مثل هذا التوهم مثل الشمس بالقياس الى ضوئها وغير ذلك من
الامثلة الموهمة والكلمات المشنعة فحملوا جميع هذه الامور الى ذلك المحمل
والتوجيه الذي لا يرضى به صاحبه اصلا وليت شعري انه على هذا على م يحمل كلامه
في التوحيد الذي قال به وستسمع عن قريب وقوله في تحقيق التوحيد في هذه
الرسالة حيث قال اياك ان تزل قدمك من استماع هذه العبارات الى اخر
ما قال هناك وعلى م يحمل هذا قوله بان الوجود امر واحد شخصي مع قوله بان
الوجود حاصل في كل موجود من الموجودات مطلقا كما يقول اذواق المتالهين
كما ظهر وعلى م كلامه في ان الواجب كل الاشياء يحيط بجميع الامور احاطة وجودية
لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها وغير ذلك ولا يحتمل هذه المسائل
بعض التاويلات والتوجيهات حتى يرتفع التنافي بينها وبين
ما استندوا اليه كما لا يخفى على من هو من اهل الكياسة والفطانة وبالجملة
بعد غور تام وتامل كامل في كلماته واقواله مع فطرة سليمة من الافات غير
مستقيمة بذمائم الصفات يظهر ان مذهبه هو ما قلنا وان كلما وقع في
كلامه مما هو مخالف الشريعة الغراء مجرد تسويل دخل فيما نحن بصدده
اعرضنا من بيان مذهب المصنف وكون ما ذكرنا اعني كلام الملا محمد
المذكور في التعليقات على هذا الكتاب هنا **اقول** الذي يظهر لي ان مذهب

مذهب المصنف هو ما ذكره هذا العارف وان من وجه بغير هذا فهو
بمعزل عن المصنف ودفع عنه من شناعة العقول والاعتقاد **واقول**
ظاهر قوله الوجود المنبسط الخ ان هذا الوجود الذي اشير اليه منبسط على ساير
الموجودات كانبساط نور الشمس على الاشياء الا ان الاشياء موجودة بغير
النور المنبسط عليها من الشمس وهذا لا وجود لها ولا تحقق الا بهذا المنبسط
فكل اجزاء الشعاع من نور الشمس وهو ذلك النور فيكون المعنى انه منبسط
لها فلا حقيقة لها غيره وهذا هو الذي يظهر من مراده واما ظاهر نفس قوله
فالاشياء غيره وهو غيرها لانه منبسط عليها كما قال وانبساط على هياكل
الاعيان ولم يقل وانبساط هذا كالانسان ليدل صريح قوله على مراده
وقوله بل على وجه يعرفه العارفون يعني انه هو ايضا معرفة وقد ثبت رايه
مثل في تمثيله بالجنس والفصل كما ذكر سابقا وذكرنا هناك انه كما تقول
ان هذا الوجود المنبسط هو كالحيوان المنبسط على هيكل الانسان والفرس
وهو عندنا هو المادة المطلقة فانه يؤخذ منها حصة للانسان وحصة
للفرس فكذلك يؤخذ من الحيوان حصة للانسان والفرس ويتمايزان بالفصول
فكذلك يتمايزان بالصور وقد بينا مرارا فيما سبق ان العقلاء اتفقوا
على تحديد الانسان بالحيوان الناطق تحديدا حقيقيا بجميع ذاتياته لم يخرج
منها شيء فلو جعل الوجود حقيقيا للانسان فلا بد ان يكون هو احد الحصتين
الحيوانية او الفصلية او ان الحد ليس حقيقيا اما لخروج بعض ذاتياته
عن الحد او ان الوجود ليس حقيقيا في الانسان بل هو امر خارج فيلزم
المصنف اما جعل المادة اي الحصة الحيوانية او الصورة اي الفصل او
كونه غير حد حقيقي لخروج بعض ذاتياته او لكون الوجود عرضا خارجا
فيلزمه من عدم كونه حدا تاما مخالفة جميع العقلاء ومن كونه عرضا مخالفة
جميع اقواله في ساير كتبه فيلزم ان شمول الوجود للاشياء وانبساطه عليها
يعرفه كل احد حتى الجاهلون ولولا كثرة اقوال الباحثين عنه وحقارتها
وتصريحها بانه شيء لا يعرف ولا يمكن تعقله لما جهله السوقة والعوام

وان كذلك الا انه قد اهمله لم الا وهام من كثرة الكلام والاختلاف بين من
هم عنده من اعلام فجعلوا اسم ما عرفوه وانتظروا في معرفته على مفهوم الكلم الاخر
الذي هو المادة **وقوله** وسموه بالنفس الرحماني بفتح الفاء وقيل بسكونها كما تقدم
وهو عندنا ان النفس الرحماني له مراتب متعددة كما تقدم اعلاها في اعتبار
تنزيل الفؤاد المشية في نفسها باعتبار انها الكلمة التامة وان الكلمة اذا
اعتبرناها وجدناها تكونت باربعة مراتب احدها النفط التي هي
مبدء النفس من جوف المتكلم ويقال له الراحة ثم تمتد الى الهواء وهو الالف
اللينة التي هي ليها سائر الحروف وان الحروف منه تشعب كما تشعب من النار الوهج
وهو النفس الرحماني الاول الذي يسمى قسمه نفس بالنسبة الى الكلمة ثم يقطع المتكلم
من هذا النفس اجزاء وحصصا بواسطة الات التمييز من الحلق واللسان واللهاة
والاسنان بالقلع والقرع والضغط هي حروف تتالف منها الكلمة ثم تولف
منها الكلمة فالنفط اول مشتق الكلمة والنفط تسمى الراحة اقتباسا من
قوله وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته والانفس المرتبة الثانية من
الكلمة والحصص الجزاءة المميزة اي الحروف التي تتركب منها الكلمة والمولف
منها هو الكلمة ولما كانت المشية هي الكلمة التامة اعتبر فيها ما يعتبر في الكلمة في
التنزيل الفؤادي وان كانت المشية بسيطة بسيط في الامكان ابسط منها اي ساواها
لكنها باعتبار متعلقها المتميز يلاحظ فيها جهات التميز فتنفصل في الاعتبار
كما تفصل الكلمة فهذه الكلمة التامة ان اريد بالنفس الرحماني اياها كان
تقوم الاشياء به تقوم صدور لان الاشياء لا تتالف منها ومنع اطلاق
النفس الرحماني اما باعتبار المرتبة الثانية في تفصيلها او انها بعد تمامها
هي النفس الرحماني الثانوي لقيام الاشياء بها وهي اول صادر خلقه الله تعالى بنفسه
اي بنفس ذلك الصادر لانه بمعنى الحركة الايجادية والحركة الايجادية محدثة بنفسها
لانها انما تحتاج في ايجادها الى حركة ايجادية وتستغني بها عن تكررها وهو الحق
المخلوق به اي خلق الله به اكوان الاشياء ان لوحظ الذكر الاول وبه خلق سبحانه
اعيان الاشياء ان لوحظ العزيمة عليه وان اريد بالنفس الرحماني اول صادر

صادر من هذا وهو الحقيقة المحمدية التي هي محل ذلك الفعل وهي اثره الاول
لكن بالنسبة اليه كالانكسار بالنسبة الى الكسر كان قيام الاشياء به قياما ركنيا
كقيام الباب والسفينة والسرير بالخشب لان مواد الاشياء كلها من شعاع
هذا الصادر من فعل الله الذي هو المشية وقوله وهو الصادر الاول في الممكنات
عن العلة الاولى ان اريد منه العلة الاولى في ذات الباري عز وجل فهو
غلط لان ذات الباري عز وجل لا تكون علة قريبة لشيء كما هو مقتضى الاطلاق
فانه يراد بالعلة هي القريبة والواجب لا يكون علة ولا غاية الاشياء صنعه
فلا يصح كون شيء صادرا عن ذاته تعالى كما بيناه سابقا واذا اريد بها فعله صح
فيكون ح اول صادر عنه هو الوجود وهو الماء وهو الحقيقة المحمدية **وقوله**
وهو اصل العالم ان اريد به الصادر بنفس الفعل الذي هو مشية الله تعالى كان
معنى كونه اصل العالم انه علة تكوينه ومنشأ ايجاده وان اريد به اول صادر
عن المشية اي اول مفعول كان معنى كونه اصل العالم انه علة مايته اي ان
مادة العالم وصورته من شعاعه كما مر وكذا قوله وجوهره ونوره الساري في
جميع السموات والارضين اي مثل ما قلنا في معنى كونه اصل العالم وظاهر كلام
بعد هذا انما يتمشى على المذهب الحق اذا اريد بالصادر اول صادر عن مشية
الله تعالى او هي فعله لان الحق ان الفعل لا يتركب منه المفعول **وقوله** حتى انه يكون
في العقل عقلا الخ يريد انه يصير عقلا في ابتداء طرح المعقول فيكون معلولا
وهو نخ اعلم ان الظاهر من كلامهم انه يراد به الفعل لا الصادر عن الفعل فيلزمهم
ان يكون المفعول مركبا من الفعل وهو باطل فان الكتابة لا تتركب من حركة
يد الكاتب ولاجل انهم يريدون بالصادر هو الفعل وبالعلة الاولى هو الذات
المقدسة تعالى قال الملا احمد المذكور في تعليقاته على قوله وقد يسمونه بالحق
المخلوق به قال قد نقل عن بعض الاعاظم انه قال وقد يسمونه بالمشية كما ورد
في الحديث ان الله خلق المشية بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية ولعل وجه التعبير
عنه بها ان المشية مع وحدتها تكون انما على ذات المقدسة لما كانت متعلقة
بالامور المتكثرة المختلفة وكذلك الوجود المنبسط مع وحدته تتعلق بالماهيات

المختلفة الكثيرة وان كان بين الشيئين فرق فلا بد ان يعبر عنه بما انتهى **اقول**
ولكلامه هنا هو معنى كلام المصنف وكلام القوم سواء ويتفرع بعضها في بعض
في العلة الاولى عندهم هو الله سبحانه والصادر الاول هو ابداعه وهو اشار
في الاشياء ومنه تركبت كما قال في العقول عقلا كليا ثم ان المشية هي ذات
الله تعالى الله عن قولهم وكل هذه امور باطلة واعتقادات عاطلة ومذهبنا هو
مذهب ائمتنا عليهم السلام ان العلة الاولى هي القريبة وهي فعل الله والصادر الاول
عنها هو الوجود والحقيقة المحمدية والاشياء كلها تركبت من شعاع تلك الحقيقة
وان فعل الله يسمى انه هو مشيته وارادته كما قال الرضا عليه السلام فالمشية والارادة
والابداع اسماؤها ثلثة ومعناها واحد وروى الصدوق في التوحيد عن الرضا عليه السلام
انه قال المشية والارادة من صفات الافعال فمن زعم ان الله سبحانه لم يزل شائيا
مريدا فليس بموحد والاحاديث كلها متفقة على الحدوث وانه ليس لله
ارادة قديمة ولا مشية قديمة وان المراد بها الفعل لا غير ولم يوجد حديث يوهم
كون شيء منها قديما وقد اتفق العقل والنقل على حدوثها ومن عجيب الامور انهم
يروون الاحاديث المصرحة بالحدوث مثل هذا الخبر ان الله خلق المشية
بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية ثم يقول لعل وجه التعبير عنه ان عين الصادر وربما
اريد بالمشية ان المشية مع وحدتها تكون انها عين ذاته المقدسة وذلك لانه يحمل
هذه المشية على مشية الخلق فيا سبحان الله ما الموجب لكم الى قدم المشية مع انكم
لم تمضوا الى الازل فتشاهدوا انها قديمة وانها عين ذاته ولم يخبركم بذلك وانتم
تقرون بانه لا يعرف الا بما وصف به نفسه ولم يعرف نفسه الا على السن اوليائه
واولياؤه كلهم اتفقوا على كون مشية الله حادثة وانها غير ذاته فما ادري ما
الذي حداكم على هذا ان كان لكم حاصل وفائدة تحصلونها من القول بقدمها
بخلاف ما قال نبيه واهل بيته صلى الله عليه وآله فربما يحصل لكم عذر لئلا تفوت
عليكم الفائدة والا فانكم عليهم علماء لا يجهلون وحكماء لا يسهون وذاكرون
لا ينسون وناصحون لا يغشون وتشهدون ان الحق معهم وفيهم وبهم وان
كل من خالفهم فهو باطل من امره فما بالكم تتركون كلامهم الحق وتاخذون

وتاخذون بكلام اعدائهم ولا تسلمون لهم ولا تردون اليهم وانتم تعلمون فمن اراد
الاحتجاج على ذلك من جهة العقل فلينظر الى احتجاج الرضا عليه السلام مع سليمان المروزي
كما في الاحتجاج للطبرسي والتوحيد وعيون اخبار الرضا عليه السلام للصدوق فان العاقل
لا يجد للعقل فيما قرر عليه السلام من حدوث المشية والارادة مجالا وذلك لانا اذا
قلنا بحدوثهما فهي الاخبار عن الائمة الاطهار عليهم السلام والدليل العقلي على معنى للارادة
معقول لان المعنى المحدث ممكن للعقل ادراكه وانتم اذا قلتم بقدمها كانت
الاخبار عنهم عليهم السلام كلها مخالفة لكم وليس لعقولكم فيها مستند ولا لعقولكم مدرك
فيما تدعون لانكم تثبتون قديما والقديم لا يتعقل فاذا تعقلتم فانما فهمتم حادثا
وادركتم مصنوعا وليس لكم مأوى ولا موئل الا انه تعالى يخبركم بذلك والواسطة
بينكم وبينه اخبركم بخلاف ما قلتم فاين تذهبون واما ادلة المجادلة بالتي هي احسن
للغير في هذه المسئلة لنا لا لكم فانكم قلتم ان المشية صفة والصفة لا تقوم بنفسها
ولا بغير موصوفها فاذا قامت بموصوفها وكانت حادثة كان محلا للحوادث
ونحن نقول هي صفة والصفة تقوم بغير موصوفها كالكلام يقوم بالهواء
ولا يقوم بالمتكلم وتقوم بنفسها كما قررتم ان الذوات الحادثة صفات
للذات القديمة وهي قائمة بنفسها لانه اقامها بنفسها وكذلك المعلولات
في الحقيقة صفات العلل وهي قائمة بنفسها وايضا اذا سلمنا انها تكون قائمة به
تكون قائمة قيام صدور لا قيام عروض كالاشعة مع المنير ولو سلمنا ايضا لا لكم
كان ايضا حجة لنا ناقضة لقولكم لان قولكم لو كانت حادثة كان محلا للحوادث
فنقول وان كانت قديمة يكون محلا للقديم المغاير له فان قلتم هي ليست مغايرة
قلنا هي مقترنة بالمراد وذاته غير مقترنة وهي خاصة او علم خاص وذاته غير خاصة
وهي تقترن بالنقص كما قال تعالى اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم وذاته
لا تقترن بالنقص وهي على طبق المراد والمراد على طبقها وذاته لا تطابق شيئا و
لا يطابقها شيء وهي يلاحظ لتنويه زيد وكراهة وذاته لا حظ لها وهي لها وجه خاص
بالمراد فان ارادة الحياة لزيد غير ارادة الحياة لعمرو وذاته ليست كذلك و
امثال هذه مما تعقلها من صفات الخلق التي هي قد اتصفت به وانتم لا تعقلونه

صفات الحق تقدّس تتصف هي بها دونه وها هنا وجه ثالث انكم قلتم لو كانت
حادثة لكانت محدثة بها او بغيرها ونتقل الكلام الى هذه وهكذا ويلزم
الدور او التسلسل ونحن نقول ان الامام عليه السلام قد اجاب عن هذا الخطاب
بما فيه كفاية لاولي الالباب فقال ان الله سبحانه خلق المشية بنفسها ثم خلق
الخلق بالمشية فبطل عليهم الدور والتسلسل وقد تتبعنا جميع الافعال
فوجدناها كلها محدثة بنفسها مثل حركة يد الكاتب احدثها بنفسها ثم احدث
الكتابة بها وبيانه ان حركة يد الكاتب محدثة والمحدث يحتاج الى حركة يحدث
بها حركة يده مثلا فان قلت ان حركة يده محدثة بحركة غيرها نقلنا الكلام
اليها حتى يعود الينا احدثها بنفسها لانها حركة والايجاد حركة ولا يحتاج الحركة
الى غيرها فيه الا ويرتفع الدور والتسلسل وتأمل فانك تجد فرائح الحق
الذي لا شوب فيه ولبس قوله وقد تتبعنا ان معناه ان الدليل محض الاستقراء
انما هو لبيان ضرب المثال من الملك المتعال عز وجل فلا تكون المشية
عين ذاته لان المفهوم من معنى المشية هو الميل الى الشيء وهذا الميل ليس هو
ذو الميل ولو قلت انها عين ذاته بمعنى ان المراد كون ذاته بحيث ما هو الاصلح
تكون ذاته بحيث يفعل ويختار ما هو الاصلح هو ذاته كيف يكون ذلك المعنى
الرابط عين ذاته ومع هذا لو بحيث يفعل ما يشاء ويختار وذلك معنى فقيع
لا يكون هو ذات الحق المقدسة عن النسب والروابط فان هذا معنى الارادة
القديمة عندهم هو ذاته فيكون ذاته هو كون ذاته بحيث يفعل ما يشاء ويخلق
ما يشاء ويختار سبحانه وتعالى **قال** وهو في كل شيء بحسبه حتى انه يكون في
العقل عقلا وفي النفس نفسا وفي الطبع طبعا وفي الجسم جسما وفي الجوهر
جوهرا وفي العرض عرضا ونسبته اليه تعالى كنسبة النور المحسوس والضوء المنبث
على اجرام السموات والارض الى الشمس وهو غير الوجود الانبساطي الذي
ك ير المفهومات الكلية والمفهومات العقلية لا تتعلق بها جعل و
لا تاثير لها ايضا كالمعقولات المتاصلة وجودا لكن وجودها نفس
حصولها في الذهن وكذلك الحكم في مفهوم العدم واللاشيء واللاممكن

واللاممكن واللامجعول بل لا فرق عندنا بين هذه المفهومات وغيرها في
كونها ليست الا حكايات وعنوانات لامور الا ان بعضها عنوان حقيقة
موجودة وبعضها عنوان لامور باطلة الذات **اقول** يريد ان القسم
الثالث اعني الذي يتعلق بغيره لا بشرط على الحيوان الاشياء ولا بتقييد بقيد
مخصوص يكون في كل شيء مما انبسط عليه بحسبه يعني يكون من نوع ما انبسط
عليه ففي المعقول عقل وفي النفوس نفس وفي الطبائع طبيعة وهكذا
لانه كالغذاء المستحيل كيموسا وبعد تصفيته في الكبد تدفع الدافعة الى عضو
يستحيل قدر منه بقدر احتياجه واستعداده في العظم عظم وفي المخ مخ وفي اللحم لحم
وفي العصب عصب وهكذا وتقتضيها هاضمة ذلك العضو وتشكله ماسكته و
تدفع ما فيه الى ما بعده وتجذبه الى القابضة وهكذا او يكون المعنى ان ظهوره في
كل شيء بحسب قابليته ذلك الشيء **وقوله** ونسبته اليه تعالى وفي نسخة ونسبته
الى الله تعالى كنسبة النور المحسوس الخ اعلم ان هذه النسبة تشير الى ما ذكرها الاخبار
عنهم عليهم السلام والايات القرانية والانفسية والافاقية تشهد به وتشير اليه ولا
اشكال في التعبير عنه بهذه العبارة وانما الاشكال في المراد منه وفي معنى
وفي حقيقة هذه النسبة اما المراد منه عند المصنف فهو فعله الذي هو ذاته
كما تقدمت الاشارة اليه واما المراد عند ائمتنا عليهم السلام وعندنا تبعا لهم فهو
الماء الاول والحقيقة المحمدية والوجود الذي هو اول ما صدر عن فعل الله
وقد تقدمت الاشارة الى بيان نوع انبساطه واما معنى كلامه عنده فهو ما
تقدم في قوله واما تخصيصه بمراتبه ومنازله الى ان قال فيما فيه من شئونه الذاتية
وحيثياته العينية يعني انه يتعين ويتخصص بما فيه من الشئون الذاتية كما هو
مقتضى البساطة الحقيقية واما عند ائمتنا عليهم السلام وعندنا فهو ما يعرفون
من معنى المادة المطلقة واما حقيقة هذه النسبة فهي عنده نسبة الشيء في
شئونه الذاتية الى ذاته البحت واما عند ائمتنا عليهم السلام وعندنا نسبة الاثر
والمعلول والمفعول الى فعل المؤثر والفاعل وبيان هذه يظهر في بيان نسبة
النور الى الشمس وهي بعينها نسبة النور الى السراج وانا اريد انشل بالسراج

والشعة لا بالشمس لانه وان كان في الحقيقة واحدا لا ان في الشمس اخفى في السراج
اباين لما فيه من النار الظاهرة والدهن والاشعة وفي الشمس كذلك لكنها خفية
لو مثلت لها سارعت النفوس الى الانكار فقوله قد ذكرنا هذا الذي نريد ان
نمثل به مرارا فيما سبق ولكنني اكرر الذكر فان الذكر ينفع المؤمنين اعلم ان
السراج الظاهر بالاشعة هو الشعلة وهو دهن قد كلسه فعل النار حتى صار دخانا
فانفعل بالاستضاءة في الاشياء كالاشعة المنبسطة في اطراف البيت وفعل
النار كالمشية والاستضاءة من الدخان الذي كلسته فعل النار من الدهن واما
ابة الفاعل سبحانه فهي النار الغيب التي لا تدرك وانما يدرك مفعولها
اعني الدخان المنفعل بالاستضاءة عن مس النار وظهور الشعلة بذوات
الاشعة كظهور الوجود الصادر عن فعل الله اعني الحقيقة المحمدية بذوات
الاشياء على نحو لفظ المصنف لا على معنى مراده فاية الفاعل هي النار
الغيب وفعله حرارة النار وتكليسها للدهن حتى كان دخانا والصادر
عن فعل الله سبحانه كالشعلة الصادرة عن فعل النار والاشعة القائمة بالشعلة
ارشعاعها يعني ظهورها بالاشعة هي الاشياء فافهم فتمسك الله لعلها وبحركه
في الدين وقوله وهو غير الوجود الاثباتي الرابطي اي غير الحصول في كذا كالكون
في الاعيان الرابطي الحملي فان امثال هذه المفهومات لانه اسم معنى كشي
عنده كالمفهومات الكلية التي لا يتعلق بها جعل في الخارج ولا تاثير لها
كذلك اذ ليس لها وجود متعين وانما وجودها حصولها في الذهن وهو حظها
من الوجود ثم قال وكذلك الحكم في مفهوم العدم ومفهوم اللاشيء واللاممكن
واللامجعول فانها لا يتعلق بها جعل ولا تاثير لها في الخارج لانها امور اعتبارية
اعدام بل لا فرق عندنا يعني المصنف نفسه واتباعه وهم الاكثرون بين
هذه المفهومات وغيرها في كونها ليست الا حكايات الافكار خيالية و
عنوانات لا ثبت لها توصل بتصورها الى امور صحيحة او باطلة فبعضها
كالمعقولات المتاصلة لحصولها بحقيقتها في العقل مجردة عن العوارض
الخارجية عنوان لحقيقة موجودة في الخارج او في الواقع وبعضها عنوان

اي من فعل النار وحرها والاشعة المنبسطة منها في الشعلة
وكذلك هي صفة الشعلة التي هي الدخان المنفعل بالاستضاءة

عنوان لامور لا اصل لها في الخارج ولا في نفس الامر ولا في الحقيقة الذاتية
بل هي اي المقصود من ذلك البعض امور باطلة في ذاتها كما اذا تصور المحال
وتصور قدم الحادث وحدث القديم واعلم ان قوله الذي يعني لفظ ولا يعني
معناه لم ينفرد به هو بل القائل به اكثر العلماء والحكماء وهم في هذه ليسوا
علماء ولا حكماء بل هم على حد قوله واذا رايتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا
تسمع لقولهم كانهم خشب مسندة وتريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون فكيف
يدخل الشيء وعلمهم ويتصورونه ويتخيلونه وهو ليس بشيء ولا مخلوق ما هذا
الا شيء نشأ اصله من الركون من بعضهم الى بعض تقليدا واعتمادا واتباع فهم
الغير وقولا تبع بعضهم فيه بعضا من غير دليل ولو انهم حيث رضوا بمتابعة غيرهم
جعلوا متبعهم ائمتهم ائمة الهدى واعلام التقى والعروة الوثقى لنجوا من هذه
الجهالات واشد واكثر من هذه الضلالات وهم يسمعون سيد العلماء جعفر بن محمد
عليهما السلام يقول كلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود عليكم
وقوله على ما رواه في الكافي لما سئل عن شيعته فقال للرجل انهم قد اختلفوا
فقال عليه السلام فيما اختلفوا فقال زرارة النفي غير مخلوق وقال هشام بن الحكم النفي
مخلوق فقال عليه السلام قل بقول هشام في هذه المسئلة ومثل ما تقدم عن الرضا عليه السلام
انه ما يقع في وهم احد شيء الا وهو موجود في خلق الله وغير ذلك وفي القران المجيد
وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والعقل حاكم بهذا وقد
سبق فيه بعض البيان ونشير هنا الى قليل منه تتمة للحجة اعلم ان الله سبحانه لما
خلق الانسان على صورة كاملة كان جامعا مهملا فكان مدني الطبع كثير الشوق
يحتاج في نظم معاشه ومعاده الى حاجات كثيرة ومعاملات واسعة ومثل هذا لا
يسع تشوش علم الملك او ما يقدر على الاحاطة به من علم الاجسام فجعل الله سبحانه
لمراة يدرك بها ما غاب عنه او بيانه او الاشارة الى تحصيله تصوره وغير غيره
بلفظ يدل عليه فيلتفت الى جهة ذلك المطلوب ومثاله الذي هو ظله قائم في عكسه
من الالواح العلوية وذلك المثال قائم باصله كقيام النور بالجسم والظل بذي
الظل فيقع بل هذا الشيء الطالب له ذلك المثال الذي هو مثال المطلوب

او وحال الانتقال عن الا ... ظاهر ... مقدر ... الا ... تم ... لوحوده
وتعريفه ثم نسبه ... صفة ...

فتنتقش صورته في مرآة خياله فيدركه بواسطة مثاله كما ترى في المرآة عند مقابلة
الشيء لها فلو طلبت تصور رجل له الف راس او الف نصف راس لكان مثاله
سينتقش في بعض تلك الالواح لان ذلك الرجل كان قد خلقه الله تعالى في خزائنه
بذات ذلك الرجل وحقيقته وامر الملائكة ان تنقش مثاله في الالواح الجزئية
فاذا توجهت الى جهة ذلك الرجل انتقشت صورة مثاله في خيالك فكان ما
في خيالك ظل مثاله وذلك المثال ظل ذلك الرجل والدليل على هذا الوجدان لمن
كان له عينان وهو يعرف بالمثال فانك اذا رايت زيدا يوم الخميس يصلي في المسجد
المعين في السنة الفلانية في الشهر الفلاني انتقش مثاله بان امر الله الملكين الحافظين
فنقشت امثاله في ذلك المكان من ذلك المسجد يوم الخميس من الشهر المعين والسنة
المعينة يصلي دائما في تلك الصلوة التي رايته فيها الى يوم القيمة فاذا كان يوم
القيمة اتى بذلك المكان وذلك الوقت والمثال يصلي فيه فيلبس ذلك الرجل
مثاله كالثوب فيشهد له ذلك الوقت المكان وذلك الوقت وانت ما دمت حيا
كلما اردت ان تذكره لا يمكنك ان تذكره حتى يلتفت خيالك الى ذلك المثال
المصلي في ذلك المكان المخصوص في ذلك الوقت المعين فتجده هناك فتقابله
بمرآة خيالك فتنتقش فيه صورة ذلك المثال ولا تقدر ان تذكره ما لم تلتفت
الى مكانه ووقته فلولا ان كنتم غير مدينين تذكرون ذلك المثال في غير ذلك المكان
والوقت ان كنتم صادقين فلو امكن ان تتصور ما ليس بموجود لا مكنك ان
تتصور ذلك لا في مكانه ولا في زمانه فافهم دليل الحكمة الذوقية القطعية التي لم
تكن ماخوذة بالاوهام واما هي حكمة ائمتك عليهم السلام والمصنف اذا ذكر بانها
كلها امور اعتبارية الا انه فيما سبق صرح بها او ما اليه هذا من الفرق في الجملة
بين مفهوم الوجود والماهية فان مفهوم ليس له خارج يتحقق الوجود في الظرفين
بخلاف الماهية فانها قد تكون كذلك وقد يكون لمفهومها خارج متحقق متحد بالوجود
في العينية لانها قد تحصل بحقيقتها في الذهن معراة عن العوارض الخارجية فتكون
متحققة في الظرفين وجعل الوجود لا يحصل في ظرف التحليل مبني على ما يشير اليه
من القول بالظلية فليس عنده الا الواجب تعالى بذاته في الازل وبظلية في الا...

في الاعيان ولقد ذكر الامجد الملا احمد في بيان قوله ونسبته اليه كنسبة النور المحسوس
والضوء المنبعث على اجرام السموات والارض الى الشمس ما يحقق مراد المصنف
وهو غير ما بيناه من المثال في نور الشمس فان المثال حق لانه من ايات الله في الافاق
وانما الاشكال في بيانه على هذا قائم وكلام هذا الرجل في بيان كلام المصنف
يشير بل يصرح بموافقته على الظلية وانه انفك بتمامه لتشيع فانه قال هنا لما
ورد في الحديث يفصل نور نا من نور ربنا كشعاع الشمس من الشمس وهذا الكلام
منه يوهم المغايرة بينه وبين الوجود الحق المتعال ويشعر بالظلية كما زعمه جمع
من المعاصرين لكنه مبني على ظاهر النظر فان مبناه في هذا المقام عليه كما لا يخفى
ومحل الحديث لا ما زعموه من المغايرة والظلية ولا غبار عليه اذ الظاهر ان الامر
كذلك في الواقع لان مذهب المصنف ذلك وفرق بينهما فان قلت القول بالظلية
فاسد افحش اما ان لا تكون بينهما مشاركة او تكون فعلى الاول هو المباينة وليس
امرا وراء الله كما زعمه الذاهبون الى هذا القول وعلى الثاني اما ان تكون المشاركة بحسب
تمام الذات وهو القول بالسنخية او بحسب جزئها فيلزم التركيب المستحيل على الله
تعالى وبالجملة ينحصر القول في السنخية والمباينة الصرفة لا كما لغو الظل بالنسبة
الى ذي الظل وبالسنخية المشاركة الحقيقية كمشاركة القطرة للبحر في اصل الحقيقة
فاحتمال قسم ثالث مما لا يمكن انكاره ان اراد بها غير ما ذكرنا مثلا اريد المباينة المخالفة
بالمعنى الاعم فعدم احتمال قسم اخر ثالث لها هو القول بالظلية ممنوع لكن كلا منا
يلائم بقول بالسنخية بالمعنى المذكور وبالمباينة بمعنى المخالفة الصرفة فتامل لتفهم
انتقد كلامه وقوله والظلية لا غبار عليه اذ الظاهر ان الامر كذلك في الواقع
وقوله فعدم احتمال قسم اخر ثالث لها هو القول بالظلية ممنوع صريح في انه
قائل بالسنخية واما قول المصنف لنه مختلف الظلام والبواطن لكنه يدور بين السنخية
والظلية لا يخرج عنها والقول بالظلان والحق فيه قال الائمة الزمان والهداة الرحمن
عليهم من القول بالمباينة كما قال الرضا عليه السلام كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره
تحديد لما سواه وذلك لانهم يقولون بلزوم التركيب اذا لم يقل باحد الوجهين فقال
عليهم ان المغايرة التي يتوهم لزومها مع المباينة بتعين المتعينات وكثرة المشخصات

[Marginal note, written vertically:] ... يعني علماء الامامية الائمة عليهم السلام ... الى السنخية
والظلية ... وعلى ... عليهم السلام

تحديد له لا تحديد له تعالى الا لثنائية صرف صنع لا بالذات ولا بالصفات ولا
بالاعتبار ولا بالاحوال ولا بالاسماء فتكون صفاته اثباتا ونفيا لاحقة له
وهو متعال عن كل ما سواه **قال** اسد وسن لو تحققت الجاعلية والمجعولية
بين الماهيات لزم ان تكون ماهية كل ممكن من مقولة المضاف وواقعة تحت
جنسه واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم اما بيان الملازمة فلما سبقت
الاشارة اليه من لزوم التعلق الذاتي والارتباط المعنوي بين ما هو مجعول با
لذات وما هو جاعل بالذات **اقول** يريد انه على فرض كون الماهية مجعولة بالذات
يكون الجاعل لها بالذات ويلزم الارتباط المعنوي والتعلق الذاتي بينهما لما سبق
من لزوم ذلك بين الجاعلية والمجعولية الذاتيين فيكون من مقولة المضاف لما فيها
من التلازم الذاتي فتكون ماهية كل ممكن داخلة تحت جنس ما هو من مقولة ذلك
المضاف لما معها من الارتباط لعدم تحققه بين بدون الطرفين فيدخل الوجود
تحت الجنس فيلزم التحديد وقد ثبت فيما تقدم عدم دخوله تحت جنس او نوع اذ لا
جنس له ولا نوع فلو كانت الماهية مجعولة بالذات لزم دخول ماهية كل ممكن تحت
جنس ما هو من مقولة المضاف لما معها واللازم باطل فكذا الملزوم وبيان
الملازمة لما بين سابقا من لزوم التعلق الذاتي والارتباط المعنوي بين المجعول
بالذات وبين جاعله بالذات هذا حاصل كلام المصنف وفيه ما تقدم مما ذكرناه
من ان الارتباط والتعلق الذاتيين لا يحصلان بين المجعول بالذات وبين جاعله ذات
واللازم لكون الذات جعلا وكون الجعل والمجعول سه وتقييد لوجود الجاعل
وهو باطل لما ثبت من ان الفاعل لا يكون فاعلا بذاته بل لا بد من توسط الفعل
بينه وبين مفعوله والا كانت ذاته فعلا لا فاعلا واعتبار فعلية الذات على زعمهم
ليس سه وقال لوجود الذات اذ لو كان سه وقال لوجود الذات لكان هو الذات
او مع الذات واللازم من حقيقة اله وقد تكون الذات فعلا لغيره وصفة له
والتزام اله وقد مع اعتبار التأخير ليستند الفعل الى الذات مناف له وقد
وموجب لحدوث الفعل واذا تحقق لكون الجعل واسطة بين الجاعل والمجعول
كما هو الواقع لزم حدوث الجعل لكونه مسبوق بذات الجاعل ولزم حصول الارتباط

الارتباط بين الجعل والمجعول لا بينه وبين الجاعل والداخل تحت مقولة المضاف
مع المجعول مبدأ التضايف الذي يتحقق به الارتباط فان الارتباط انما هو بين
المضروب والضرب لا الضارب على ان الضارب ليس هو الذات وانما
هو اسم في مثل الضرب والنسبة انما تحققت بحصول التأثير بالضرب فان
التضايف والاقتران ان يكون بينهما وهو ان الجعل معنى مشتق مغاير للذات
ومشتق الجاعل هو الذات والذي لا يدخل تحت مقولة المضاف هو الذات وقد
تقدم في مثاله بالقائم ما يلزم منه ان الجاعل اسم فاعل واسم الفاعل مركب من مبدأ التأثير
الذي هو الحركة الايجادية والاثر وهو في الحقيقة صورة ومثال لنسبة ظهور الجاعل به
بالجعل والضارب بالضرب والقائم بالقيام ولا يتخلف من هذا الزام الا جاهل به
لسوء قوة ادراكه هذا فليلتجئ الى صحته واذا اردت فهم هذا فاعتمد على قول الله تعالى
سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق فان نظرت الى الايات
الافاقية مثلا كالكتابة التي هي مجعول الكاتب هل يكون بينها وبين ذات الكاتب
ارتباط ذاتي بحيث يؤخذ في مفهومها حتى تدخل معه تحت جنس مقولة المضاف
لا يكون ابدا وان الكتابة لا تدل على شيء من ذات الكاتب بوجه من الوجوه وانما
غايته ما تتعلق به الفاتك بهيئة حركة يده في احداثها فاحفظ ذا ما معنى قولهم ان
الشيء مجعول بالذات فنوانه مجعول بغير واسطة مجعول اخر ترتب جعله على جعل
ومجعول بالعرض انه مجعول بتوسط مجعول اخر وهذا ظاهر لا غبار عليه وليس
المراد انه مجعول بذات الجاعل لان هذا اصل لا جعل اذ الذات لا تكون جعلا انما
الجعل هو الفعل فالتضايف يكون بين المفعول وبين اثر فعل الفاعل من
المادة والصورة وهما علل الماهية وقد يعتبر التضايف بين علل الوجود اعني
العلة الفاعلية والغائية وهما غير الفاعل وهما والفاعل غير الذات التي
لم تدخل تحت جنس مقولة التضايف وقد قال امير المؤمنين عليه السلام انتهى
المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله وقد قال ايضا عليه السلام انما تحد الادوات
انفسها وتشير الالات الى نظايرها هـ **قال** لا يقال هذا مشترك الورود
على المذهبين لان المجعول اذا كان نفس وجود المعلول لا صفة زائدة عليه فكان

في ذاته مرتبطا بغيره فيلزم من تعقله تعقل غيره اعني فاعله وكل ما لا يمكن تعقله
الا مع تعقل غيره فهو من مقولة المضاف لانا نقول مقولة المضاف وكذا
غيره من المقولات التسع انما هي من اقسام الماهيات دون الوجودات فالاجناس
العالية هي المسماة بالمقولات وكل ماله حد نوعي له جنس وفصل وهو الذي يجب
ان تكون واقعة تحت احد المقولات العشرة المشهورة **اقول** هذا جواب
عن سؤال مقدر وهو انه لا يقال هذا مشترك الورود اي مشترك الورود
على قولهم وعلى قولك ايضا لانك اذا قلت ان المجعول بالذات هو الوجود يرد
عليك هذا لان المجعول اذا كان كذا فمعلول هو نفس وجود المعلول دون ماهيته
لان المجعول امر زائد على وجود المعلول فكان ذلك الوجود مرتبطا بذاته الى علته (?)
فيكون تعقل ذات الوجود ملزوما لتعقل ذات الجاعل وكل ما لا يمكن تعقله الا
مع تعقل غيره فهو من مقولة المضاف فاجاب المصنف بان مقولة المضاف
وغيره من المقولات التسع التي هي مقولة الجوهر والكم والكيف والاضافة
والاين والمتى والوضع والملك والفعل والانفعال كلها من اقسام الماهيات
فتدخل تحت اجناسها بخلاف الوجود فانه لا جنس له كما تقدم واعلم انه انما
ذكر هذا الاعتراض والجواب ليتخلص مما ذهب اليه من شوائب الاعتراض وقد تقدم
على معانه (?) ما ذكرها اعتراضات لا مناص له عنها فان الوجود لا يمكن ان نتكلم عليه
معه لانه لا يحرر موضع النزاع فمرة يذكر الوجود ويريد به الواجب وتارة يريد به
الممكن وتارة يريد به الاعم وقد قلنا مرارا ان الواجب ليس لنا فيه كلام الا كلاما
فيما يمكننا ادراكه ولو بوجه ما والجواب لا يعلمه الا هو سبحانه واما الوجود الممكن
فقد ذكرنا مرارا انه لا يعقل الا انه هو المادة المطلقة كما هو مذهب اهل الحق
عليهم السلام او المعنى الانتزاعي (?) وهو لا يريده او المعنى البسيط او المنبع او الوجدي (?) وهو لا
يريد شيئا منها فيلزمه ان يقول بانه المادة المطلقة او ان قولهم ان الانسان
حيوان ناطق ليس حدا حقيقيا لان الوجود عنده ذاتي له وهذا الحد الذي اتفقوا
على انه حد حقيقي شامل لجميع ذاتيات المحدود وقد تقدم الكلام فيه فتطلع ما قررنا
وعلى ما ذكره في بعض المواضع من كتبه الكبيرة وقد نقلنا شيئا منه سابقا فراجع

متعلقا فتلك تكون الوجودات داخلة تحت اجناسها ولا سيما على قوله بانه متحد
بالماهية وانما تدخل معها وجودها وبذاتها تحت الجنس فالمتحد بها اذا لم يتحلل
داخل معها وان شرط التحليل بطل بهذا لانه هذا بالارتباط الذاتي الذي يلزم
منه دخول ذات الجاعل تحت جنس مقولة المضاف ولا ريب ان الاتحاد
اشد ربطا من الارتباط والتعلق فيقال له لا يلزم من كون الماهية مجعولة بالذات
ارتباطها بذات الجاعل بل باثر فعله وان تنزلنا قلنا بفعله ولو سلمنا
الارتباط فان كان الدخول في الخارج لو بطل الماهية للارتباط ودخل الوجود
تحت الجنس لدخول الماهية تحته بالطريق الاولى للاتحاد الذي هو اشد من الارتباط
والتعلق وان كان الدخول في الذهن وانها كانت في الذهن حللها العقل
فلم يدخل الوجود فهنا ايضا كذلك اذا كانت داخلة في الذهن حللها العقل
من ذات الجاعل فلم تدخل ذاته تحت جنس مقولة المضاف فيبطل بهذا لا لم
هنا كغيره **قال** واما الوجود فقد ثبت انه لا جنس له ولا فصل وهو ليس
بكلي ولا جزئي متخصص بخصوصية زائدة على ذاته فاذا لا يقع الوجود تحت شيء
من المقولات بالذات الا من جهة الماهية فيما له ماهية ومن هذا تحقق ان البارئ
جل اسمه وان كان مبدأ لكل شيء واليه نسبة كل امر ليس من مقولة المضاف تعالى
عن ان يكون له مجانس او مماثل او شبيه علوا كبيرا **اقول** قوله فقد ثبت
انه لا جنس له ولا فصل له انما لم يثبت ذلك وانما ثبت انه لم يعقل من فعل
الله تعالى الا الوجود خاصة وانه ليس شيء غير الوجود لا خارجا ولا ذهنا
ولا يقابله الا النفي وانه قد علم ان الاجناس والفصول والانواع مخلوقة بفعله
وانها موجودة في الخارج وفي الاذهان باظلتها واشباحها وان بعض الاشياء داخلة
تحت اجناسها وانواعها وان الاشياء الداخلة والمدخول فيها وجودات لا لما
نفسها وهي المفاضة من فعل الله ولم يعقل من فعل الله الا وجودات فقد دخل
بعض الوجودات تحت بعض فدخلت انواع الوجودات تحت اجناسها وافرادها
تحت انواعها كل شيء بحسبه في الذهن والخارج والغيب والشهادة **وقوله**
ولا جزئي متخصص بخصوصية زائدة على ذاته يفهم منه ان الوجودات تتخصص

بخصوصيات جزء زائدة على ذاتها كما ذكر سابقا انه يتخصص في مراتبه ومنازل
شئونه الذاتية وغيرها انما يتخصص بخصوصيته زائدة على ذاته وهذه عبارات
مخلوطة لا يمكن اصلاحها لكثرة ما فيها من الاختلالات فان جزء الوجود ليس
بشيء في هذا المتخصص بزائد على ذاته وهذا الزائد ان كان وجودا لكان شيئا
يخصص لا شيء وان كان ليس وجودا فليس بشيء والوجود ما يتخصص به من شئونه
الذاتية هو هو او هي غيره فان كانت هي فلم قيل بشئونه ولم يقل بذاته ولم كانت
الشئون كثيرة وهو واحد وان كانت غيره فهي زائدة على ذاته فهو لغيره والحاصل
لو انشرح بعض هذا المثال منه ما وجدت لفظة واحدة مستقيمة والسبب في
ذلك ان اعتقاداتهم لم يبنوها على ما هو الواقع وانما بنوها على الخيليات
الصناعية والقضايا الملفقة المصوغة في ظاهرها كالاشياء وكسراب
بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا والله ما تبين لي شيء مستقيم
فانكرته ولا كتبت من هذه المناقضات الا ما ادين الله تعالى به واسأل الله الكريم
ان يجعلها عنوان صحائفي يوم القاه **وقوله** فاذن لا يقع الوجود تحت شيء من
المقولات الا من جهة ماهيته فيما له ماهية غيره او لا انه يدخل تحتها من جهة ماهيته
فان كان حال كلامه دخل معها وان اراد بقوله من جهة ماهيته ان الداخل هو
الماهية خاصة فعبارته لا تؤدي عن مطلبه لانه اثبت دخوله من جهتها فهو الداخل
وان اراد بذلك عند التحليل بطل دليله السابق كما قلنا ثم ان قوله فيما له ماهية
صريح في ان الوجود مقول على حقيقة وحدة بعضها له ماهية هو الحادث وبعضها
لا ماهية له وهو الواجب تعالى او يقول ان معنونه كذلك فيلزمه المحدود والاكثر و
ايضا قد وردت الاخبار والادعية عنهم عليهم السلام ان له تعالى ماهية هي نفس
وجوده فنفيها عنه تعالى لا معنى له فان قلت انه عني بالماهية الزائدة على الوجود
قلت ظاهر عباراته انه لا يريد هذا المعنى لانه يريد بالماهية معنى ثابتا في طبيعة
الوجود او يغايره فلذا نفاها عنه تعالى لان هذا المعنى هو المتبادر عنده
ونحن نقول ان وجوده تعالى هو ماهيته وانيته ولا جائز ان تنفى عنه وانما
ينفى عنه التكثر والمغايرة فكما لا يجوز ان تنفى عنه القدرة وان اثبت العلم

العلم وانه هو هو وهو معناها كذلك لا يجوز نفي الماهية عنه وانما ينفى عنه مغايرتها
للوجود كما لا يجوز نفي الوجود عنه وان كان هو الماهية فلو قلت له ماهية عين وجوده
قال نعم ولو قلت له قبل ليس له وجود لم يقبل وان قلت قبل ليس له ماهية وقبل
لانه يريد بالوجود معنى لا يمكن تاويل سلبه عنه بوجه ونحن هكذا نريد فان الماهية
هي الربوبية اذ لا مربوب وكذلك الكبرياء والعظمة والجلال وساير صفات الكمال
والقوة كلها من صفات الماهية ولا تكون من صفات الوجود الا على تاويل الماهية
وايضا قد ذكر المصنف في قوله قبل هذا ان كل موجود يجب ان يكون فعله مثل
طبيعته وان كان ناقصا عنه في درجته فيما كانت طبيعته بسيط ففعله بسيط
وكذا فعل فعله الى [illegible] وبهذا لفعل المفعول فيلزم من هذا ان فعله الذي هو الوجودات
لا تكون لها ماهيات مثل ما ثبت لفاعلها او تكون له ماهية وعلى الفرضين بحكم
هذه القاعدة يلزم الوجود الواجب ما يلزم الوجود الحادث لانه عنده من سنخه
ومنه الدخول تحت مقولة المضاف من جهة ماهيته او عدم ذلك في الحادث
لان ذلك مقتضى المشابهة والتساوي وانما يختلفان في القوة والضعف
وقد تقدم **وقوله** ومن هنا ظهر من جهة ان الوجود لا يدخل تحت جنس مقولة المضاف
له الا من جهة ماهيته وما لا ماهية له لا يدخل تحقق وثبت ان البارئ جل اسمه وان
كان مبدأ لكل شيء واليه نسبة كل امر ليس من مقولة المضاف فنقول للمصنف
يرحمك الله ان تقول بان ذات البارئ تعالى لا تكون مبدأ لشيء ولا ينتسب اليها
امر كما نقول وانما مبدأ الاشياء فعله ولا [illegible] فعله وحكمه ترجع الامور او تقول لا
بدخوله تحت جنس مقولة المضاف لانه اذا كان عنده فاعلا بالذات
لزم التضايف بينه وبين مفعوله سواء كان وجودا ام ماهية الا ان تقول بانه
الوجود فان انتسبنا اليه الماهية لزم المحذور بخلاف ما اذا انتسبنا اليه الوجود لانه
هو فلا يلزم المحذور وذلك كما قال جده وتلميذه الذي يحذو حذوه الملا محسن
قال في الكلمات المكنونة والذات واحدة والنقوش كثيرة فصح انه ما ثم
شيء الا نفسه وليس الا ظهوره انتهى وقوله تعالى ان يكون له مجانس او مماثل
فيه انه قوله يكون فعله او مفعوله اعني الوجود الحادث مثل وجود المصنف

مانقله او حكاية له الا انه اقرب من عبده هذا على فرض المباينة كما هو مذهب
الائمة عليهم السلام واما على مذهب الصوفية والمعطلة فذلك لا يحتاج الى استدلال
قال وسابعها انه يلزم على مذهبهم ان يكون معنى الذاتي مشككا متفاوتا
بالاقدمية والتالي باطل عندنا وعندهم جميعا فكذا المقدم لان بعض
افراد الجوهر علة لبعض آخر كما في علية الجواهر المفارقة بعضها لبعض
وعلية الجواهر المفارقة للاجسام وعلية المادة والصورة للجسم المركب
منها والعلة في ذاتها اقدم من المعلول **اقول** يريد به انهم اذا قالوا
بان الماهية موجودة اولا وبالذات ان يكون معنى الذاتي مشككا متفاوتا
بالاقدمية لانها اذا كانت علة لماهية اخرى اولا وبالذات لزم التفاوت
فيما لا تفاوت فيه وهو باطل لان العلة من حيث هي علة سابقة والاخر
المعلول مسبوقة ومن حيث انهما ماهيتان لجوهرين يكونان متساويتين
لعدم اولوية العلة بالعلية وبالسبق من المعلولة لها قال وهذا باطل
عندنا وعندهم اما عند المشائين فكذلك يحتمل ان يريد بقوله عندهم
اي عند محصلي الحكمة منهم لانه كان منهم الا انه مزج مذهبهم ببعض كلام اهل الاشراق
واهل التصوف ويحتمل انه ارادهم لان الاشراقيين يجوزون الاولوية والتفاوت
وهو المعروف من مذهب اهل الحق عليهم السلام بل من مذهب اغلب العقلاء فانا
اذا قلنا بان العقل الكلي علة للروح الكلية او النفس الكلية فلا ريب في
اولويتها واقدميتها بل المشاؤون ايضا قائلون بذلك كما ذكروه في بيان
اول صادر فانهم منعوا ان يكون نفسا وان يكون جسما وان يكون
عرضا واوجبوا ان يكون عقلا وذلك للاولوية والاقدمية وفي الحقيقة
ان المعنى الذاتي حقائق ذاتيات متعددة ومعان متكثرة فليس ما في العقل
منه هو ما في النفس بل كل واحد معنى على حدة وتتفاوت بالاولوية
والاقدمية وان كانت معلولات لعلة واحدة لان جوهرها في الشدة
والضعف والقرب والبعد والسبق والتأخر انما على حسب قوابلها
وبهذا الاعتبار تتفاوت اما في العلل فظاهر واما في المعلولات فبحسب

حسب سبق الفعل من العلة وشدته ومنع التشكيك في المعنى الذاتي مبني
على كونه بسيطا وليس فيه ما بالقوة والامر على خلاف هذا بل الواقع ان
الجواهر المجردة المفارقة يراد من تجردها عن المادة العنصرية لا عن مطلق
المادة بل لها مواد وصور تليق بها مثل الجواهر الماديات في التركيب
والتأليف واحتياجها الى المواد والصور الا انها بنفسها وانما قيل
انها لا تتجدد فيها ولا تنقص ولا استعداد ولا يعلو تغيرها لان التغير انما هو
بحسب المكان والوقت والجهات اوقاتها واسعة فالملاحظ فيها اوسع
من الزمان فيتوهم الناظر عدم التجدد فيها والتنقص وليس كذلك وانما
تجددها وتنقصها على معنى قوله تعالى وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر
مر السحاب والنقل دال مثل هذه الاية ومثل قول الصادق عليه السلام العبودية
جوهرة كنهها الربوبية الحديث وقول الرضا عليه السلام قد علم اولوا الالباب
ان الاستدلال على ما هناك لا يعلم الا بما هنا لان جميع الخلق مشتركون في
هذه الصفات يعلم باطنها بظاهرها وغيبها بشهادتها ومن قال ان
المعنى الذاتي لا يكون مشككا متفاوتا فانه لما شك في ذلك بمفهوم المعنى
الذاتي الصادرة عليها بالتواطؤ على زعمه ولهذا كثيرا يشتركون بين الواجب
تعالى وبين خلقه في كثير من الصفات والمعاني حتى قالوا بوحدة الوجود
بل وحدة الموجود وسبب ذلك قصر نظرهم على مفهوم الشيء وصدقه في
الحمليات الصناعية على الواجب والممكن انا لله وانا اليه راجعون ان
القضية انما تكون صادقة لمطابقتها لما في نفس الامر لا ان حقيقة ما في
نفس الامر موقوف ومبني على صدقها الحملي الذهني فهذه العقول الناقصة
والانظار المتهافتة فان من ابين خصوصيتهم نقص العقل وتهافت النظر دونك
فلعل الامر بالعكس قلت لو كان ما قلته من هوى نفسي لصدق علي قوله تعالى
ومن اضل ممن اتبع هويه بغير هدى من الله ولكني اقول بقول من اتفقت
الامة على صدقهم وعدم جواز جهلهم وخطائهم وغفلتهم فلذا افترقنا
ولو كان التنظير بين نفسي وبين هؤلاء الاعلام لما ساوت تراب

ولكني تمسكت بالعروة الوثقى وهم استقلوا فافترقنا فقولهم بان العلة اقدم
من المعلول وادل لا ريب فيه هدى للمتقين **قال** بل لا معنى لهذا النحو
من التقدم والتأخر منها الا العلية والمعلولية فاذا كانت العلة ماهية
والمعلول ماهية كانت ماهية العلة باعتبار متقدمة على ماهية المعلول
وهي في ذاتها متاخرة عن ماهية علتها وان كانتا جوهرين كانت جوهرية
احدهما باعتبار جوهرية اسبق من جوهرية الاخرى كذلك فيلزم التشكيك في المعنى
وهو باطل عند محصلي الحكماء فانهم قالوا لا اولية ولا اولوية لماهية جوهر
على ماهية جوهر اخر في تجوهره ولا في كونه جوهرا ان حمل عليه معنى الجوهر الجنسي
بل يتقدم عليها اما في وجوده كتقدم العقل على النفس او في زمان كتقدم
الاب على الابن **اقول** قوله بل لا معنى لهذا النحو من التقدم والتأخر الا
العلية والمعلولية اي كل تقدم ومراده التزامهم لهذا النحو مع ان المحصلين
من الحكماء نفوه وقد بينا تحقق السبق للعلية والمسبوقية للمعلولية لتوقفها
عليها وهو ظاهر بالنظر الى ما هو الواقع وتحقق الاولوية للعلة لكونها مفيدة
للمعلول فتكون اولى من المعلول لانه اثر مفاد منها وهذا ظاهر كذلك واما من
ذهب الى نفي ذلك فانه ناظر الى نفس الشيء والشيء وهذا النظر انما هو لما
ذواتهما لا من حيث العلية والمعلولية ولا من حيث كونه مفيدا او مفادا
لانه يلحق احضارها في الذهن مجردين عن عوارضهما ولوازمهما وعن مشخصاتهما
وعن كل ما سوى نفس الذات وح لا ريب في عدم الاولية والاولوية والكلام
انما هو من تلك الحيثية وهذا يكون معنى كلامه انك اذا نظرت اليهما من حيث
العلية والمعلولية كانا لا من تلك الحيثية بل من حيث نفي تلك الحيثية لا اولية
ولا اولوية وهذا سعلوم ولكنه من نحو القول بالموجب عند اهل البديع كما ذكرنا
سابقا مثل قول الشاعر في وصف محبوبه فذه لا طعن في اوصافه عجبا
لا طعن فيه وهو رمح اذ يريد بقوله لا طعن في اوصافه يعني لا عيب فيها
وقوله عجبا لا طعن فيه وهو رمح فان لا طعن الثاني يريد به الرمح وهذا نحو ذلك
والالزام لو صح اذ يقولوا انهما من حيث العلية والمعلولية لا اولية ولا اولوية

ولا اولوية فانه لا يصدق كلامه فلا يصح الزامه وقولا المحصلين لا اولية
ولا اولوية الى قولهم في تجوهره ولا في كونه جوهرا يعنون به انك اذا لاحظت
جوهرين كل واحد منهما في تجوهره اي في قبوله الجوهرية ولا في كونه جوهرا اي
في ان كان بالعقول جوهر النفس وليها في حصول العقول للجوهرية وفي الكون
جوهرا لكل واحد بنفسه بل بحسب دون الجوهر دون منه في ذلك اذ كل واحد منها
موجود بالمعنى البسيط المعبر عنه بالفارسية لست بالنسبة الى نفسه مع قطع النظر
عما سوى هذا من العارضية والمعروضية والعلية والمعلولية والاحتياج وعدمه
وهذا جار في كل شيء حتى لو فرض بين الواجب والممكن امكن تصحيح لانه عليه حيث
قال من عرف نفسه فقد عرف ربه يريد من عرف نفسه وحظها بانها نور واثر لذلك
على وجه والموجد والمؤثر بخلاف ما لو لحظت انيتك وانك انت فانك ح لم تعرف
نفسك ولحظها فلم يمكن لك ان تعرف ربك بهذه الانية لعدم تحقق اولية ولا
اولوية وانما نظرت الى شيئين مستقلين ولا يدل احدهما على الاخر فلذا قال
عليه من عرف نفسه فقد عرف ربه وتفسير المصنف كلامهم انما هو على ما يوافق
اشده لانه في قوله ان حمل عليه معنى الجوهر الجنسي الى اخره مع ان تفسيره ان اريد منه
على ما يريد صح له التفسير على ما يوافقه وان اريد منه مدلول اللفظ او ابين على ما
يطابق الواقع كما ذكرنا مقصد العقول فان قوله ان حمل عليه معنى الجوهر الجنسي ظاهر
في اراده الحمل الصناعي وقد ذكرنا مرارا وبينا ان الحمل الصناعي لا يكشف عن
الحقايق لانه مبني على ادراك الافهام اعني ادراك تلك الحقايق فيتوصل بذلك
الحمل اليها وهو محل سقط لان فائدته انما تحصل ممن عرف تلك الحقايق فيترتب
على معرفة تلك الحقايق صورة ليستعين المجرد بها اذا ركبه من لم يدرك ليتوصل
براي الادراك فهو بعيد عن الادراك لانه بعيد عن حالة الاول ودرجة اخرى
نازلا فيها مع ان كلامهم هذا هو ما قلنا من النظر اليه مجردا عن النسبة فيحكم عليه حالة
التجرد في حال النسبة لان العلة تحمل عليها معناها الجنسي والمعلول كذلك لا من
حيث كونه علة ومعلولا اذ ملاحظة الحيثية ملاحظة في رتبته ويظهر فيها الرتبة
الاولية والاولوية بخلاف ما لو نظر الى ذاته المجردة واما قوله بل يتقدم عليها اما في وجوده

كتقدم العقل على النفس يعني ان هذا التقدم انما هو بحسب الحصول الا من جهة الاولية
اذ لا اولوية اذ في زمان كتقدم الاب على الابن يعني انه كذلك بحسب الحصول في حضه
فنقول له تقدم العقل على النفس بمرجح او بغير مرجح فان قلت بلا مرجح اثبت
بالمحال وان قلت بمرجح فنقول المرجح هو من الفاعل او من المفعول او من غيرهما
فان قلت من الفاعل قلنا من نفس الفعل او من شيء يفعله بذلك الفعل خاصة
او من ذات الفاعل فان كان من ذات الفاعل او من نفس الفعل او من شيء يفعله
الفاعل بذلك الفعل من حيث ركن من ذلك المفعول لزم الترجيح بلا مرجح لتساوي
ذاته وفعله وما هو من خصوص فعله الى جميع الاشياء فلا يكون شيء اولى من شيء
فيمتنع التقديم والتاخير اذ لا مقتضي لهما وان كان المرجح من غير الفاعل وفعله وما
يختص بالفعل ومن غير المفعول فذلك الغير ان اختص حصوله وترجيحه بالفاعل او
فعله او ما يختص به فعله لزم الترجيح من غير مرجح وان كان ذلك المرجح من ذات المفعول
او من الغير المختص به والمشارك فيه ثبت المطلوب وثبتت الاولية والاولوية
وكذلك تقدم الاب على الابن حرفا بحرف بلا شيء تحصيل لك من التوقف والتوهم
وهو ان المرجح لا بد وان يكون سابقا على ما يكون مترجحا به فكيف يكون قبل لم
يكن شيئا فالجواب انه كما تكون تنتقل في القابلية فانها شرط للتكون والتكوين و
للمتكون ولا تكون قبلها وانما تكون معه بحكم المساوقة التي اشرنا اليها سابقا
كالانكسار التي لذا هو شرط الكسر ولا يحصل قبله ولا بعده وانما هو معه وقد
اشرنا سابقا ان هذا المعنى من المساوقة لا يكون شيئا في العالم الا بها في كل
شيء مثلا كالايجاد ان توجه الى موجود كان تحصيلا للحاصل او الى معدوم فالمعدوم
ليس بشيء يتوجه اليه او تحصل مفارقة بينه الايجاد فلا بد من المساوقة فان
اعتبارها في جميع ذرات الوجود مفتاح خزائن اسرار الخليقة والعيبة لا يمكن
ان يفتح لاحد قفل الا مما اعتدنا واعتبرها بالكسر والانكسار ليسهل عليك
طريق الاعتبار ثم اعلم انا قد اشرنا سابقا ان الايجاد لا يتعلق بموجود الا
بالمشخصات الست وما يتبعها وقد ذكرنا في بعض رسائلنا ان كن صورة
فعل الله سبحانه انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وانما خص الامر

الامر بهذا اللفظ للاشارة بالكاف الى الكون وبالنون الى العين
واعلم انه حرفان وبينهما حرف مضمر ملحوظ الثبوت وانما حذف للاعلال
وهو الواو واذ الاصل كون حذفت الواو لالتقاء الساكنين وهي مثبوتة
الثبوت لان عدد حروفها ستة اشارة الى ان ظهور امره الازلية لعلمهم فيه
بما هو امره بالكاف والنون فان الواو بين الكاف والنون وهو قابلية
امره وصورة ظهوره اعني الستة المشار اليها وهي الكم والكيف والجهة
والرتبة والمكان والوقت وما يتبعها من متممات القابل من الوضع والاذن والاجل
والكتاب ولا يمكن ان يتحقق مخلوق في عالم الغيب والشهادة من المفارقات
والاجسام والجسمانيات الجواهر والاعراض من كل ما سوى الله سبحانه الا بتحقق
هذه الستة وجامعيتها من الاربعة المذكورة وهذه الامور الستة والاربعة هي
مقومات القابلية ومشخصات الماهية المتشخصة للوجود وقد اشار الصادق عليه
السلام والى هذا بقوله لا يكون شيء في الارض ولا في السماء الا بسبعة بمشية وارادة
وقدر وقضاء واذن واجل وكتاب فمن زعم انه يقدر على نقض واحدة فقد
كفر وفي رواية اخرى كما رواه البرقي في المحاسن فقد اشرك بدل فقد كفر وفي رواية
على نقض واحدة بالرضا والمحبة فالنقل دال عليها والعقل القاطع يشهد
لها وتفصيلها يطول به الكلام فاذا ثبت عندك انه لا يكون مخلوق الا
بمادة وصورة وهي الوجود والماهية بالمعنى الاول كما قلنا سابقا وان كان
لكل بحسبه فالنور مادته وصورته نورانيان والمعقول مادته وصورته معنويان
والجوهر الصوري مادته وصورته جوهريان والبرزخ كذلك من نوعه والجسم من
نوعه والذهن من نوعه والعرض وقول الحكماء الاولين العقل مجرد والنفس
مجرد يريدون ان العقل مجرد عن المادة العنصرية لا العقلية وعن المدة الزمانية
لا الدهرية وعن الصورة والنفس مجرد عن المادة العنصرية لا عن الملكوتية و
المدة الزمانية لا عن الدهرية وعن الصورة المثالية لا عن الجوهرية فلم يعنوا
بالتجرد الا هذا وانما غير المراد منا الى بعدهم جهلا بمرادهم اذ يستحيل ايجاد
مفعول بلا مادة وصورة والمجرد المطلق انما هو رب واحد ليس كمثله شيء

سبحانه ومن يثبت مجردا مطلقا غيره انه يثبت اربابا يعبدها من دون الله
فاذا ثبت عندك ذلك فاعلم ان المشخصات الظاهرة هي عدة الستة
ومتمماتها الاربعة للذي هو الوجود التكويني الذي هو ظاهر الوجود والمشخصات
الباطنة للوجود هو الوجود التشريعي الذي هو باطن الوجود وسر الوجود وهي
الاستجابة الحسنى بالاعمال الصالحة والطاعات المقبولة وامتثال اوامره
سبحانه واجتناب نواهيه والتادب بالاداب الشرعية والتخلق بالاخلاق
الروحانية فان مشخصات الوجودات التشريعية الوجودية فاشار
الواو بعدده الى تلك الستة الظاهرة في كل رتبة لما يوجد فيها بنسبة تلك
الرتبة من نوع ذلك الموجود سواء كان ذلك من عالم السرمد لاعتبارها في
متعلقات افعاله تعالى ام من الجبروت كالعقول ام من الملكوت كالنفوس
ام من الملك كالاجسام ام من البرازخ ما بينها بهذه الستة وما يتبعها فكثرة الموجودات
وارتفع الجبر والتفويض من افعال العباد الاختيارية وثبت للخلق الاختيار
في التكوينيات وشرعا وفي الشرعيات ووجودها فاذا عرفت ما ذكرنا ظهر
لك باولية العلل واولويتها واولية كل سابق واولويته سواء كان في الغيب
ام في الشهادة في المكان ام في الزمان في كل شيء صدر عن فعل الله تعالى او عن فعل
غيره اذا كان موافقا للشرع وان كان مخالفا فالاولية والاولوية كانت للسابق
على غلط الحكم الوضعي عند اهل الاصول من الفقهاء ولا يظلم ربك احدا **قال**
انه قد تقرر ان مطلب ما الشارحة غير مطلب ما الحقيقية وثبت الغيرية في
الجواب عنهما لانه الحد عند المحققين لا غيره الا عند الاضطرار فقد ثبت المغايرة
بين المطلبين ليست الا من جهة اعتبار الوجود في الثاني دون الاول ولزم من ذلك
ان لا يكون الوجود مجرد امر انتزاعي عقلي بل يكون امرا حقيقيا وهو المطلوب **اقول**
اعلم ان ما يطلب بالاستفهام اربعة ما لتبيين ما وهل في المطلوب بما ان لم
يسبق بالعلم به سواء كان السؤال عما عن مفهوم الاسم كقولك ما العنقاء فتسئل
عن مفهوم اللفظ يعني تصور المطلوب وان سبق العلم به فتسئل عن حقيقته
فتقول ما حقيقة العنقاء فتسئل عن حقيقتها فان الاول ما هو الشارحة

الشارحة سميت بذلك لان الجواب شرح الرسم وبيان مفهوم الاسم والثانية
تسمى ما الحقيقية لان الجواب عنها بالحد او الرسم وهو التصديق والمطلوب
بهل البسيطة متاخر عن ما الشارحة لان مطلوب هل مسبوق بالعلم بمدلول
لفظه الذي هو جواب ما الشارحة فلذا تقول هل العنقاء موجودة ام لا وبعد
هل البسيطة ما الحقيقية لان جوابها تصديق سواء كان حقيقيا كقولك حيوان
طاير له وجه كوجه الانسان وثدي كثدي المراة كما يشعر به بعض ام رسميا كذلك
وبعد ما الحقيقية هل المركبة كقولنا هل العنقاء في المغرب ام في الهند ام في غيرها
فان الشارحة غير ما الحقيقية في قول المصنف يريد به ان الفرق بينهما مع ان
كلا منهما سؤال عن مطلب اي مطلب الاول لم يكن شيئا حاصلا للشارح بل يسئل
عن بعض احكامه كما في ما الحقيقية بل مطلبها ما هو مثل الوجود من معرفة رسمه و
مفهوم اسمه ولهذا يكون جوابه من التصور فكان الفارق بينهما هو كون الوجود في
جواب سؤال ما الحقيقية امرا حقيقيا اذ لو كان الامر الانتزاعي العقلي في تحقق مسماه
لكان حاصلا في ما الشارحة اذ لا يتوجه السؤال عن اللفظ المحض بل الوجود العقلي
الانتزاعي حاصل ولذا يسئل عن مدلول لفظه ما هو من مطلق الوجود ولو لم يكن ذلك
لم يحصل فرق بين الشارحة والحقيقية فلما نصوا على الفرق بينهما ثبت ان المراد
به حيث يتعلق انما هو العيني المتحقق وهو المطلوب وقيل عليه انا لا نسلم الملازمة
لجواز ان يكون انما لوحظ الوجود في مطلب ما الحقيقية لكونه محلا لانتزاع بخلاف
مطلب ما الشارحة او من حيث اعتباره في المصداق ولا يلحظ المصداق في
مطلب ما الشارحة وايضا انه اراد بهذا الاستدلال اثبات ان الوجود مجعول
بالذات والماهية بالتبع وهذا لا يفيد شيئا من ذلك وانما يفيد كونه متحققا
في الخارج وهو غير المدعى فقوله وهو المطلوب غير المطلوب ودفع الاعتراض الاول
ان تحقق الوجود ليس شرطا في كونه محل الانتزاع بل قد يحصل الانتزاع من
العقليات كما يحصل من غيرها ولان التصور لا يشترط فيه التميز بالكنه بل
قد يكفي فيه مطلق حصول التميز فلا يستوحش من بناء الاقوى على الاضعف
وقيل في الاعتراض الثاني انه لو فرض ان الوجود مجعول والماهية مجعولة بجعل آخر او لا

بالذات وهو بالتبع لما كان ذلك الوجود المفرد حق وجود الماهية فيلزم ما تقدم
سابقا الدور او التسلسل ويلزم ان تكون الاشياء من لوازمها ولوازم الماهية
كلها اعتبارية وفي هذه الاجوبة ما ذكرنا سابقا فلا يلزم على ذلك دور ولا
تسلسل ولا كون الاشياء على ذلك من لوازم الماهية لانها من لوازم افعالها ولا
يلزم كون لوازم الماهية امورا اعتبارية كما مر فلاحظ **وقوله** الا عند الاضطرار
فيه اي فيما اذا كان ذكنه اشد مجهولا بحيث لا يبلغ الذهن الى دركه انتهى يعني فانه
يكون الجواب حينئذ ليس بالحد والسائل عن الحقيقة كان جوابه ليس بالحد بل بما
يحصل به الفائدة كما في قوله تعالى حكاية عن سؤال فرعون موسى عن حقيقة رب
العالمين فقال تعالى قال فرعون وما رب العالمين قال موسى في الجواب قال
رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين وهذا صحيح ولكن في اصل
هذه المسئلة يجب ان اشير اليها لفائدة تامة وهو ان السؤال عن الحقيقة ان كان مطلبها
ممكن الاكتناه والادراك كان الجواب بغير الكنه ليس جوابا حقيقيا بل اقناعي
وتسكين لسورة الدعوى بل يجب بالحقيقة والا فليس بجواب لها وان كان مطلبها
ما لا يمكن اكتناهه ولا ادراك حقيقته لم تكن ما واقعة موقعها الا انها استعملت
في غير ما وضعت له واشال هذه وضعت لمعنى لنوع وهو ما يمكن العبارة عنه ومثل بعد
في حق السائل خاصة او في حقها كما هو المستفاد من حاوية ساداتنا عليهم
وعلى هذا المعنى يكون المراد من الاضطرار هنا لا انها وقعت موقعها داعيا الاضطرار
في جانب الجواب كما هو ظاهر المصنف فافهم **قال** المشعر الثاني في كيفية
الجعل والاقر حقه واثبات البارئ الاول وان الجاعل للفائض واحد لا تعدد فيه
ولا شريك له **اقول** قوله في كيفية الجعل يريد بالجعل المجعول واقامة المصدر
مقام اسم المفعول كثير اما اولا فلان الجعل لم يكن بعد وبيانه واما ثانيا فلانه
عندهم ليس شيئا متحققا في العين مستقلا وانما هو معنى ارتباطي فليس بملحوظ
واما ثالثا فلان ظاهر كثير من عباراتهم مصرح بان الجاعل انما هو بذاته جاعل لانه
لم يزل لذاته فعالا لما يريد وان هذه الصفة ليس لها مصداق غير ذاته وربما تقوا
على هذا بظواهر اخبار مثل ما في الدعاء عن امير المؤمنين عليه السلام يا من دل على ذاته

بذاته وبما دل لاعقلية على زعمهم مثل انه لو كان فاعلا بغير ذاته لكان محتاجا
الى ذلك الغير وايضا ذلك الغير اما ان يكون حادثا او قديما فان كان الاول لزم
الدور او التسلسل بيان الملازمة انه اذا كان حادثا كان محدثا بغير جزء الفاعل
وهكذا فان عاد الى الاول دار والا تسلسل وان كان الثاني لزم تعدد القدماء
ودليل التوحيد كما يأتي نفيه واما رابعا فلانه عنونه بالكيفية فقال في كيفية
الجعل ولا خلاف في ان الكيفية مجعولة فلو كانت مجعولة به لتوقف تحققه على
اثره اعني الكيفية وهذه واشباهها لا تصح ان تكون ادلة يستند اليها في اثبات
الاعتقاد ويعول عليها في معرفة رب العباد لانها لم تكن على حقيقة الحال
مبنية على اصل ثابت له قرار وانما اصلها مجتث في الاخرة وفي هذه الاراد من
بيان بطلانها ما اشرنا اليه سابقا ونشير الآن فنقول اما كون الجعل بمعنى المجعول
فهو صحيح في الاستعمال ولا سيما اذا وصف بالكيفية لكن المناسب في بيان الايجاد و
انه الصنع المتعلق بالعباد وبيان الاشارة الى انه هو الخلق الى الفعل الصادر من
الفاعل عز وجل وانه تعالى احدثه بنفسه ان نفس الفعل كما هو شأن جميع الافعال
الصادرة من فاعليها سواء كان الفاعل قديما ام حادثا انما خلقت بنفس الا انها
افعال لا يكون الاحداث الا بها فاذا كانت في رتبة المخلوق لم يحتج في مخلوقيتها الى
غير نفسها وفعل الله سبحانه اي ارادته واحداثه ويطلق عليه المشية باعتبار صدور
الكون عنه والارادة باعتبار صدور العين عنه في الخلق الاول والقدر باعتبار صدور
حدود الاشياء عنه وبقائها وبرهانها وارزاقها واجالها وهندستها وسعادتها وشقاوتها
وامثال ذلك والقضاء باعتبار اتمام المحدث بما له من الرتب السابقة والامضاء
اخراجه في مكان حدوده ووقت وجوده مستتم الاسباب مشروح العلل والاذن
الرخصة له في خروجه من غيب ملكه الى شهادة اكوانه والاجل محدود البقاء والكون
والفناء والكتاب محفوظا الموجود والاحوال والاسباب وهو شيء واحد بسيط يسمى بهذه
الاسماء المختلفة باعتبار اختلاف متعلقاته واما الجعل فيطلق على الفعل ويسمى
في كل رتبة باسم فعلها وقد يراد منه عند الاطلاق الايجاد والتغيير واحداث القلب
والتصيير وقد يراد منه الايجاد والقوانين اذا لحق الافعال المتعلقة مسببا لها كقوله تعالى

الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور فمعنى ارادة
المعنى الاول من الجعل الذي يكون مساوقا للفعل تقول جعل سبحانه الوجود
اي خلقه وشاءه وجعل اعيان الاشياء اي اوجدها وبراها وجعل حدودها
اي قدرها وصورها وجعلها قائمة بظلها اي قضاها وجعلها والة عليه و
مدلولا عليها اي امضاها فكان معنى الفعل في كل رتبة من مراتبه بحسبها و
هذا هو المعنى الاول من معاني الجعل وهو مراد المصنف هنا في قوله وكيفية
الجعل والا فاضة فاذا اريد بالمصدر معنى المفعول كما هو ظاهر كلام المصنف
او المراد منه فظاهر واذا اريد بالفعل فلا كيفية له واذا عنون لها فيراد
بها كيفية متعلقه اذ الفعل لا كيفية له لانها محدثة به فلا تجري عليه كما قال عليه السلام
ولا كيف لصنعه كما انه لا كيف له واما قوله اثبات البارئ عز وجل فاعلم انه
تعالى ثابت كما قال تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد وقال الصادق عليه السلام
يعني في غيبتك وفي حضرتك فهو ثابت بلا اثبات بل الاثبات انما يثبت به الا انه
لما انست الاوهام بما شاهدته من الاغيار حوزت العدم لنظرها الى نفسها و
الى نفس الاشياء فوجدت الاثبات ووحدت الكثرة ودعت الاحوال الى الاستدلال
على اثباته في الاوهام ووحدته ولذا قال الباقر عليه السلام في تفسير قل هو الله احد
في قول هو قال فالهاء تثبيت الثابت يعني اثبات وجوده ووحدته في الاوهام
ولذا قال امير المؤمنين عليه السلام وجوده اثباته ودليله اثباته الخ وقوله وان الجاعل
الفياض لا تعدد فيه ولا شريك له يعني انه بسيط الحقيقة احدي المعنى فلا تجوز عليه
عليه الكثرة بخلاف ما عليه القوم الصوفية واتباعهم والمصنف منهم وذلك
كثير في عباراتهم ومنها ما نقله ابن ابي جمهور في كتابه المجلي في توجيه كلام الشيخ
الدردري وهو طويل الى ان قال فبعضهم اراد بالجمع الهوية عين جميع الذات وبعضهم
احد عين جمع الوجود وهو شهود وحدة الذات في الحضرة الواحدية الاسماء
به اعني شهود واحديتها المحيط بجميع الاسماء والصفات وكلا هذا وجود الحق
بلا خلق لان الاول هو شهود الذات وحدها اي مع انتفاء شهود الاسماء
والصفات والثاني هو الذات مع اسمائها وصفاتها وهو شهود الكثرة في الوحدة

في الوحدة واستهلاك الكل بالكلية في الله هو جمع الجمع عند الاولين شهود
ما سوى الله قائم بالله وعند الباقين شهود الحق في الخلق وقيل شهود الوحدة في الكثرة
والمعنى واحد وهو بعينه الفرق بعد الجمع وبعضهم سمى شهود الوحدة في الكثرة هو الجمع
والاستهلاك المذكور جمع الجمع واما احدية الفرق والجمع فان شهود الذات الاحدية
المتجلية في صورها المختلفة المسماة عندهم التوحيد فانه اراد واندراج الفرق
في الجمع حتى لا تزاحم كثرة الرسوم عين الاحدية الحقيقية ولا يكدر صفو الشهود
والمشرب الكافوري اكدار التفرقة ورعاق الغيرية واورد التوحيد بعده بمعنى
احدية الجمع والفرق حتى لا يرى الضعفاء مقام الفرق الثاني اوائل في الجمع وهو
شهود الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة مع اضمحلال الكثرات في العين الوحدة
وشهود الحقيقة في الاطلاق والتقييد شهودا مطلقا عن كلا القيدين فيرى الحق
عين المطلق والمقيد فلا يثنيه تقييده الاطلاق بهذا المعنى ولا اطلاقه التقييد
فلا يخرج من احاطته شيء الخ وهذا وامثاله من مذاهبهم الفاسدة كلها تاول الامثال
تؤلك المشوة فانها بسيط بالنظر الى وحدتها ومتكثرة بالنظر الى اجزائها فترى الكثرة
في وحدتها والوحدة في كثرتها وهم في هذه الامور لا يثبتون الا وجها من عباده
المكرمين التي هي ركن لتوحيده سبحانه ومقاماته والحاصل ان تضييع الوقت في بيان
فساد كلامهم حرج لان الائمة عليهم السلام قد اتوا على اتباعهم وعن النسبة باسمائهم الا
للتقية دعوتنا وبل كلامهم الى ما يطابق الحق بل يجعلون شيئا منسيا وذلك لان من
اراد الله سبحانه هدايته حفظه من الميل اليهم ومن وكله الى نفسه فلو قبل اليهم ولو انا
نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا
ان يشاء الله وبالجملة فقول المصنف من قولهم فانه يقول هو تعالى بسيط لا تعدد
فيه وبسيط الحقيقة كل الاشياء فانظر رحمك الله الى هذا والى قولهم ان كل شيء في ذاته
هو نحو شرف لان معطي الشيء ليس فاقدا له في ذاته وان العالم كان في ذاته بالقوة
لكون النار في الحجر الى ان قال الحك بالزناد ويقول ان النقوش كثرة والذات واحدة
وضع انه ما وجد شيئا الا نفسه وليس الا ظهوره وامثال هذه الكلمات الباطلة
واقبح من هذا انهم يقولون هذا هو مذهب النبي صلى الله عليه وآله ومذهب اهل بيته

عليهم ومذهب الانبياء عليهم فاعتبروا يا اولي الابصار ومن العجب
ان كثيرا ممن يرى مثل كلامي هذا ينسبا ورأى ابطاله والطعن فيه وفي ولا يتدبر
ولا يراجع مذهب الائمة عليهم ومذهب الانبياء عليهم فيردون كلامي حتى على
افتقار ائمتهم عليهم وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا وانا اقول لهم كما قال لي
ابي عليه اذا اقبل الصبح ليطلع اين الناظرون عن الغشاء اما انه قد
غطى طلب المناصب والرياسات وحب الدنيا على البصائر فمن يقدر على
قبول مثل هذا فيقولون فيه الناس انه كان قبل هذا ما يعلم شيئا بل بقي
على صدره ضلالته لئلا تقول الناس والعوام ذلك فيه لا حول ولا قوة
الا بالله العلي العظيم **قال** وفيه مثل المشعر الاول ان نسبة المجعول
المبدع الى الجاعل نسبة النقص الى التمام والضعف الى القوة لما علمت
ان الواقع في العين والموجود بالحقيقة ليس الا الوجودات دون الماهيات
وثبت ان الوجود حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل مقوم لها ولا نوع
لها ولا فصل مقسم لها ولا تشخص بل تشخصها بنفس ذاتها البسيطة وان
التفاوت بالذات بين احادها وهو بانها ليس الا بالاشد والاضعف
والاختلاف بالامور العارضة انما يتحقق في المباينات ولا شك ان
الجاعل لما كان وجودا تاما تحصلا من مجعوله فالمجعول كانه رشح وفيض من
جاعله وان التأثير في الحقيقة ليس الا تطور الجاعل في اطواره وتنزل
افعاله **اقول** قيل فيه ان نسبة المجعول المبدع اشارة الى توحيد
الفعل وهو هنا يعني ان الفعل واحد وهو الوجود المنبسط والبواقي
اثاره ولوازمه اقول هذا القائل ظاهر كلامه انه يريد بتوحيد الفعل
توحيد المفعول وان مراده بالفعل المصدر كما قرر ويحتمل بعيدا انه اراد
به الفعل الايجادي فان اراد به المعنى الاول فيصح الا في العبارة كما يقوله غيره
اما تجوزا وتسامحا وهو ان قولهم منبسط ما يراد بهذا الانبساط على ان
شيء يكون منبسطا فقط او عبارتهم انه منبسط ان المنبسط عليه شيء اخر
وهو ماهيات الاشياء وهذا انما يصح على ثبوت الحقايق في العلم الذاتي

الذاتي او الثابتة فيه واما كونها بشروطها اما لكونها صورا علمية مستحقة الثبوت
عند الحضرة الالهية او صور معلقة بالذات كتعلق الاظلة والاشعة بالمنير
واما على المذهب الحق من امتناع وجود شيء غير ذاته الا ما صدر عن فعله ولم
يكن شيئا قبل احداثه بفعله فلا معنى لانبساط الوجود على ما ليس بشيء فان
اردنا به الفعل فالمراد بكيفيته كيفية تعلقه بالمفعول او لا كيفية له
لذاته وانما الانبساط في الفعل الامكاني في الانبساط والتعلق البسيط منه
في التعلق التكويني لتوقفه على العقد في الثاني دون الاول والفعل لا
يتعلق بالمكونات بالمكونات كلها بكلها كما هو معنى الانبساط وانما يتعلق كل
رأس منه بمفعوله المختص به فلا يصلح لغيره ولا يظهر ذلك المفعول بغير ذلك
الرأس فالانبساط على المكونات باعتبار تعلق كل رأس بمتعلقه المختص
به تدريجي سواء كان المفعول من الجبروت ام من الملكوت الا انها مختلفة الظهور
في السرعة والبطوء حتى كانت المفعولات المجردات لسرعة قبولها وسرعة
الظهور يصح ان يقال انها عارية عن القوة والاستعداد بخلاف الماديات
فانها لبطوء قبولها وظهورها يصح ان يقال فيها انها تدريجية لظهور التدريج
فيها بخلاف المجردات وان كانت تدريجية وان اردنا به المفعول كما تقتضيه
المقام وان لم يرده المصنف فالاولى والاحق ان يراد الحق الاول
المعبر عنه بالحقيقة المحمدية والوجود الاول وهو النور الذي تنورت منه الانوار
وهو الماء والدواة الاولى وهو المادة المطلقة لكل شيء فانبساطه على
الاشياء انبساط تقوم ركني لانه امر الله الذي به قامت السموات والارضون
فانبساطه على الاشياء كانبساط الحيوان على الانسان والفرس والطير فان
الجنس على الانواع والنوع على افراده انما هو بحصص منه هي مواد تلك الانواع
وبها تقومت وتلك الحصص هي وجوداتها الخاصة لها على المعنى الاول الذي
اشرنا اليه من المعنيين اللذين يراد من الوجود احدهما فمعنى انبساطه عليها
ليس انها اشياء غير الحصص التي منه وهو واقع عليها كما يفهم من عباراتهم
التي لا يصح تصحيح الا على كون حقايق الاشياء لما تحقق ما بغير وجوداتها الخاصة

بما لم تر ثم ان قوله ان نسبة المجعول المبدع اي جاعل نسبة النقص الى التام
والضعف الى القوة ظاهر في السنخية كما هو المعروف من مذهبه فان قوله نسبة
النقص وهو الوجود الحادث الى التام وهو الوجود القديم لان النقص ضعيف
التام فيكون المراد به التشكيك لان الوجود اذا كان حقيقة واحدة قوتها وتمامها
الواجب وضعفها ونقصها الحادث يثبت على قوله هذا القول بالسنخ
وان الاشياء من سنخه تعالى ولهذا لا يقع عليه العدم كما قالوا وانما يختلفان
على الماهيات والدليل على قوله بالسنخية قوله لما علمت ان الواقع في العين
والموجود بالحقيقة ليس الا الوجودات دون الماهيات وقوله وعلمت
ان الوجود حقيقة بسيطة وقوله ولا تشخص لها ينفي لتلك الحقيقة بل تشخصها بنفس
ذاتها البسيط يعني ان تكثرها عين وحدتها وقوله وان التفاوت بالذات
بين احادها وهو بالتأكيد ليس الا بالاشد والاضعف **وقوله** وان التكاثر
في الحقيقة ليس الا بتطورها على اطواره ومنازل افعاله يعني ان هذه الكثرة
ليست لاختلاف في الحقيقة وانما تلك الكثرة منشأها تطور الوحدة في
افعاله وافعاله عند المصنف ذاتيات له ولو كان عوارض لكان التكثر انما
حصل منها فيكون متعددا وهو ينافي البساطة ولهذا قال والاختلاف بالامور
العارضة انما يتحقق في المباينات وكل هذه صريحة في القول بالسنخ فمن قال
بان هؤلاء لا يقولون الا بقول ائمتهم عليهم السلام فنقول له هذا قول الله تعالى حيث
قال وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا ولقد علمت الجنة انهم لمحضرون ام قول رسول الله
صلى الله عليه وآله ام قول امير المؤمنين عليه السلام ام قول احد اولاده المعصومين
عليهم السلام ام تقولون على الله ما لا تعلمون فما الداعي لتصحيح كلامهم ها انتم
هؤلاء جادلتم عنهم في الحيوة الدنيا فمن يجادل الله عنهم يوم القيمة ام من يكون
عليهم وكيلا ثم انا نقول للمصنف اذا كان بناؤك على تلك الوحدة من
جهة توجيهك ما بينا في دعواك مما هو موجود وجدانه بان التشخص والتكثر
انما هو تطور ذاته في الحقيقة ليس الا شيء واحد والاختلاف المتحقق في
المباينات اذ كان من التطورات كانت التطورات بالامور العارضة

العارضة وكانت منافية للوحدة لكون منشأها الامور العارضة ولهذا اعتذر
عن اختلافها والا فقد حصل في الكائنات ما ليس بالسنخ بل بالمباينة والاشياء
لا تختلف في هذه النسبة فاما ان يكون كلها بالسنخ واما بالمباينة والتبعيض غير جائز
وحصوله بالعوارض الغير الذاتية باطل لان الطارئ لا يغير الذاتي الا ان يكون الذاتي
قابلا للتغير وانما علق على العوارض لكونها متممة اما للدواعي او التمكينات او الكمالات
او القبول فلا تغير الذاتي نعم قد تكون علامات لتغيره الذاتي وهو مقتضي
للمباينة على ان هذه التطورات التي حصل عنها الكثرة هل هي عرضية ام ذاتية فان كانت
عرضية تحقق الاختلاف في المباينات وغيرها وان كانت ذاتية فاين محل الوحدة
التي لا كثرة فيها فان كان محلها الاعتبار لم تتحقق الوحدة اصلا وان كان محلها
نفس الامر والواقع فاين محل مقتضي الكثرة فان قيل هي الاطوار والمنازل
اختلف البسيط في ذاته وتكثرت حيثياته وكل ما هو كذلك فهو حادث ومعنى
فرض الاعتبار ان هذه الحقيقة هي واحدة بعين ما هي كثرة في الواقع ام بغيره
فان كان بعينه في الواقع جاء المحال وان كان بغيره فما به الوحدة غير ما به الكثرة
وهذا هو التعدد الحقيقي فالبسيط الحقيقي هو الذي لا يجري عليه اختلاف الاعتبار
والحيثية لا خارجا ولا ذهنا ولا يجري عليه الفرض في حال من احواله وما سوى هذا هو المركب
المربوب مصنوع وقوله والمجعول كانه رشح وفيض من جاعله يشير الى قوله عليه السلام
لكميل انما رشح عليك ما يطفح مني والرشح اذا اطلق يراد منه ما خرج عن الحقيقة
كالعود والفيض اعم منه ومن الداخل فان اريد به التعدد والتمثيل فقد صح الكلام
فيه وان اريد الداخل فالفيض والرشح دليل التعدد والكثرة والاختلاف ولا
يدلان على نوع شيء من الوحدة مع انه اذا ادعى احد معها الوحدة عورض بخلاف
الطالبين الدال على التعدد والتركيب فانه ان كان في حال واحدا وفي حال متعدد
اثبت الاختلاف وان كان لم يزل الذات كذلك ففيه تركيبان تركيب
التعدد وتركيب التعدد والوحدة فالحكم لله العلي الكبير **قال** المشعر الثاني
في مبدأ الموجودات وصفاته وآثاره وهو الث رابه بالايجاب باالته وكلماته
واياته وكتبه ورسله وفيه مناهج المنهج الاول في وجوده تعالى ووحدته وفيه مشاعر

المشعر الاول في اثبات الواجب جل ذكره وفي ان سلسلة الموجودات الممكنة
يجب ان تنتهي الى واجب الوجود برهان مشرقي وهو انا نقول الموجود اما حقيقة
الوجود او غيرها ونعني بحقيقة الوجود ما لا يشوبه شيء غير صرف الوجود من حد او
نهاية او نقص او عموم او خصوص وهو الواجب فنقول لو لم تكن حقيقة الوجود
موجودة لم يكن شيء من الاشياء موجودا والّلازم بديهي البطلان فكذا الملزوم اما بيان
الملازمة فلان ما عدا حقيقة الوجود اما ماهية من الماهيات او وجود مشوب
بعدم او نقص وكل ماهية غير الوجود فهي بالوجود موجودة لا بنفسها كيف ولو
اخذت بنفسها مطلقة او مجردة عن الوجود لم تكن بنفسها فضلا عن ان تكون
موجودة لان ثبوت شيء لشيء فرع على ثبوته في نفسه فهي بالوجود موجودة **اقول**
قوله في مبدأ الموجودات يريد به الواجب الحق عز وجل وظاهر هذا الكلام ان
ذاته المقدسة هي مبدأ الموجودات اما على معنى انها كانت حقا يقينا كامنة في
ذاته بنحو اشرف او انها صور علمية في علمه الذي هو ذاته او صور معلقة بعلمه كتعلق
الظل بالشاخص او انها من شئ ذاته لان الوجود حقيقة واحدة صافيها وخالصها
هو الواجب ومشوبها بالماهيات هو حقايق الممكنات اذ هي تنزلاته في مراتبه فتمايز
فتخصصها بشئونه الذاتية لا بماهياتها وهذا الاخير على الظاهر هو مذهب المصنف
وانما ذكرنا احتمالات اخر في عبارته لان القائلين بهذه الاحتمالات يعبرون بمثل
هذه العبارة وامثال هذه الاقوال مثلها في البطلان كما يدل عليه الدليل العقلي
والنقلي لاستلزامها الكثرة والتركيب المنافيتين للوحدة الحقيقية واما عندنا فاذا
قلنا بانه تعالى مبدأ الموجودات فنعني على المجاز يعني ان فعله مبدأ انشاء الموجودات وتكوينها
وفعله مبدوء بنفسه فليس الحق تعالى في الحقيقة مبدأ الشيء اذ هو لا يبدو في شيء
ولا يبدو منه وانما احدث فعله بنفسه اي بنفس الفعل لا من شيء غير الفعل والفعل
مبدأ لتكوين الاشياء لا للاشياء انفسها اذ الاشياء انفسها لم تكن من الفعل كما
مثلنا سابقا بالكتابة فان حركة يد الكاتب ليس مبدأ النفس الكتابة وانما
هي مبدأ لتكوينها واحداثها فليست الكتابة مكونة من حركة يد الكاتب وانما
هي مركبة من المداد وهيئاتها كذلك الاشياء الممكنات لم تكن مركبة من الفعل الذي

الذي معناه في المثال هذا الحركة الايجادية والمعلوم ضرورة ان المفعول لم
يكون من الفعل وانما يتكون به فهو بالفعل يتكون من مادته وصورته اللتين
احدثهما الفاعل بالفعل لا من شيء فان قلت ان الايات الافاقية تشهد بان
المفعول مركب من الفعل اذ لا نعني بالمفعول هنا الا ما هو المفعول المطلق
عند اهل مثل قولك ضرب ضربا قلت هذا مسلم بان المراد من المفعول هنا
هو ما يكون كالمفعول المطلق عند النحاة وهو الذي عندنا لا المفعول به الذي يقع
عليه فعل الفاعل كما هو المفعول عندهم وانما نريد بالمفعول الصادر عن فعل
فعل الله وهو ما لا يكون له ذكر قبل الفعل بوجه ما قبل الفعل اخترعت مادته وصورته
وانما كما ذكرت من الايات الافاقية في مثل قولك ضرب ضربا ولكن الله سبحانه يقول
وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون فانت تتعقل الاية فانما
نذكر على ما قلنا واجمل تفصيل البيان فان الكتابة انما يصدق عليها اسمها اذا
كانت حروفا مؤلفة كما ترى لا حال كونها مدادا فان المداد لا يصدق عليه اسم الكتابة
من وجه فاذن انما تتحقق بالصورة والصورة هيئة الفعل يعني حركة يد الكاتب و
بدونها لا تتحقق بوجه وكذلك اللفظ لا يصدق عليه اسم الهواء بحال من الاحوال حتى يتميز
حصصه بهيئات فعله باللهات والاسنان واللسان واصل الهواء فتأخذه كما
تأخذ المداد بالقلم وتصوره بهيئات حركة آلات المتكلم كما تصور المداد بهيئات
حركة يد الكاتب وكذلك مثال ضرب بفتح الراء فان حقيقة معناه الحركة المستندة
الى فاعلها المتعلقة باثرها وهذا الاثر الصادر عنها هو معنى ضرب بسكون الراء واما
لفظا الفظ ضرب مفتوح الراء فانه اصل لفظ ضرب بسكون الراء ومادته
فالضاد في المصدر سلخت من ضاد الفعل سلخ انفصال كما سلخت الصورة التي
التي في المرآة من صورة المقابل سلخ انفصال والراء في المصدر سلخت من الراء في
الفعل والباء في المصدر سلخت من باء الفعل وكلها سلخ انفصال ومعنى
سلخ الصورة في المرآة سلخ انفصال من المقابل انها انتزعت منه نزعا منفصلا
عنه فهي قائمة بصورة المقابل قيام صدور ولو كانت سلخ اتصال لكانت
قائمة به قيام ظهور ولو كانت قائمة به قيام ظهور لما اختلفت في المرآة لكن

اللازم باطل لانها تكون بلون المرآة وتعوج باعوجاجها وتصغر بصغرها وتطول وتعرض كالمرآة وكذا في اضداد هذه الصفات ولو كانت متصلة بات حض لما اختلفت باختلاف قابلها فكذا حروف المصدر فانها صفات منتزعة من صفات حرف الفعل المنفصل فيختلف معنى المصدر في الشدة والضعف والقلة والكثرة والنسبة باختلاف قابلية منوع المشكك بالنسبة الى تحققه في نفسه وبطلان اختلافه في وصفه لانه كاشف له لا الفعل مثل قولك ضرب شديدا وضعيفا وكثيرا وقليلا ولا يختلف في الحركة من حيث هي وبالجملة فمادة المصدر صفة مادة الفعل انتزعت منه انتزاعها في قابليته كان هيئة الحروف في الكتابة صفة هيئة حركة اليد انتزعت عنها قابلية الحروف فهي بشبحها انه ومنها مثلا القرطاس كان معنا في المصدر على الناظر في فهم الاشارة وكذلك الحروف اللفظية فانها بالنسبة الى مادتها المطلقة هواء كلها فيه سواء وفي ذا تخصص بالخاء المهملة بالات المتكلم تخصص بالخاء المعجمة تقواتها وشبحها نه فالفعل لم يكن له اصل في الفاعل ولا ذكر حتى تكونه بنفسه فخلقه تعقلا بنفسه واقامه بنفسه وجعل مادته وصورته نفسه بلا تعدد في كل شيء من ذلك فالله سبحانه تقدس في علوه عن شيء من فعله لانه فعله هو الازل والفعل في الامكان الراجح ولم ينزل شيء من الازل الى الامكان ولم يصعد شيء من الامكان الى الازل بوجه والمفعولات هي فعله بالتكوين والانشاء ولم تكن مركبة من شيء من الفعل وانما بالفعل اخترع سبحانه مادة من هيئة فعله وابتدع من تلك المادة هيئتها واقام اول صادر من تلك المادة المخترعة من هيئة فعله ومن تلك الصورة المبتدعة من هذه المادة فاذا قلنا انه سبحانه مبدع الموجودات فنريد به هذا المعنى ولا نريد تلك الاحتمالات الباطلة الممتنعة الوقوع الوقوف التي لا تتناهى ولا تغني من جوع وقوله صفاته وآثاره وهو المشار اليه بالايمان بالتراخي الخ في بيان صفاته وآثاره يعني المخلوقات من العلوم والمعلومات مما هو ممكن ما كان او يكون او لا يكون ومعرفة ذلك والاستقامة عليه والاعتقاد له عن الادلة القطعية مطلقا سواء كانت عيانية ام خبارية تفصيلية ام

ام اعتبارية تفصيلية ام اجمالية هو الايمان بالله الخ هذا القول مطلق وان كان يعني ان خص لكنا نقول ان القول الحق مطلقا هو الايمان بالله الخ وقوله المنهج الاول في وجوده تعالى ووحدته الخ يعني بيان انه موجود وانه واحد وهو يريد في بيان وجوده بالوصف الذي يمكن المكلف ان يحضر به وقوله المشعر الاول في اثبات الواجب جل ذكره الخ في بيان اثباته بالدليل في الاذهان وفي بيان ذلك الدليل وبيان سلسلة الموجودات المعلومة يجب في العقل اذا كانت في موجودة محدثة ان تنتهي الى محدث لا يصح ان يكون احدثه غيره وقوله برهان مشرقي ان يراد من مطلع الوجود اذ انه سبحانه اشرقه على قلبه فيكون حقا لانه الهام منه تعالى او اشارة الى قوله عليه السلام نور اشرق من صبح الازل الخ او اشارة الى علية ليكون المبدأ لا انه او الى انه كاشف للحجب من قولهم لم يحفل اهم من دونها او انه على طريقة اهل الاشراق والله اعلم ثم انه اخذ في ذكر الاستدلال على ما ذكره من هذه المقدمات شيئا فشيئا ويريد بالبرهان المعنى الاصطلاحي لزعمه ان كل مقدماته ادلته ضروريات قطعيات وقد نبهنا مرارا ان الادلة المنطقية تفيد المدعى بشرط ان لا تخالف القضايا الحمليات مثلا في احكامها ما هو الواقع لا ما هو في نفس الامر لان تلك القواعد انما تعصم الفكر عن الخطأ اذا كانت حاكية عن الواقع لا اذا كانت حاكية عن نفس الامر وما حكم به او تصحيح العبارة او نظم المقدمات او حسن الترتيب او نقل الحكم الى المحكوم عليه بالوسائط كالقياسات المركبة فيكون في بعضها نقل بالمعنى وبعض بالمفهوم وبعض بالمدلول وبعض بالمصداق وبعض بالعموم وبعض بالاطلاق وبعض بالخصوص وبعض بالتقييد فيكون الوسط المتكرر فيها في بعضها تكرره من عموم وبعضها من اطلاق ويكون بعضها من مفهوم ومن معنى وهكذا فيلزم منها الغلط والاظلم في صورة الصلاح مثل ما ذكره المعلم الاول واتباعه في بيان علم الواجب تعالى بذاته وبغيره قالوا ان كل مجرد قائم بذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته ولغيره والواجب لذاته مجرد عن المادة فيجب ان يكون عاقلا لذاته ولغيره اما كونه عاقلا لغيره فلانه يمكن ان يعقل سائر المعقولات وكل ما يمكن ان يعقل

سایر المعقولات یمکن ان تقارنه صور المعقولات وکل ما کان کذلک فامکان
مقارنته سایر المعقولات له لازم له والا لزم الانقلاب من الامکان الی الامتناع
وهو محال فاذا کان کل مجرد یمکن ان یقارنه صور المعقولات وکل ما امکن
للمجرد کان واجب الثبوت له والا لکان موقوفا علی استعداد المادة فلا یکون المجرد
عن المادة مجردا عن المادة هذا خلف انتهى فقالوا ان کل مجرد قائم بذاته مع
انهم قالوا ان العقل مجرد وهو غیر قائم بذاته وقالوا یمکن ان تقارنه صور المعقولات
وکل ما کان کذلک فامکان مقارنته سایر المعقولات له لازم له مع انهم قالوا ان
حقیقته لا یمکن ان تتصور لذاته وهی منفصلة عن کل شیء فلا لازم له لیتوصل به غیره
الی ادراک حقیقته وقالوا هو بسیط الحقیقة فلا یتصور فیه تعدد ولا تکثر بوجه
ما ومع هذا قالوا ان صور المعلومات فی علمه الذی هو ذاته وقالوا انها فی ذاته
حاصلة حصولا جمعیا وحدانیا لا یلزم منه کثرة ولا تعدد لانه الکل لاستهلاک الکثرة
فی وحدته فهو بمنزلة الالف المتعینة فی الحروف والصوت فی الحروف وکالمداد
فی الحروف النقشیة او کالبحر فی الامواج او کالماء فی الثلج او کالشجرة فی الاغصان
وقالوا فی التوحید حیث هذه الوحدة فی الکثرة والکثرة فی الوحدة فالنمط الاول
فی مغالطات القیاسات والثانی فی مغالطات التعبیرات لانه یذکر الکثرة
والتعدد ویقول علی وجه لا یلزم منه تکثر فی الذات ولا تعدد فیخالفون الواقع
ویدعون نفس الامر **وقوله** الموجود اما حقیقة الوجود او غیرها الشیء یعنی
بغیر حقیقة الوجود منه مشوب فهذا الوجود المشوب هو ذلک الخالص او منه
ان حقیقة واحدة بمعنی ان ما حلت منها وجب وما انشرح منها ممکن فهی
حقیقة واحدة ووحدة هذه الحقیقة حیث هی الواقع والحمل الذاتی الاولی
او الحمل الصناعی الذی هیئته صدق الاسم اللفظی او المعنوی ومعنونه والموصوف
من عبارات المصنف انها واحدة بالحمل الذاتی الاولی والواقعی خصوصی النفس
الامری والذاتی قالوا ان المصنف قائل بالسنخیة فتتفرع علی هذا ان الوجود الحق
فی نفسه غیر مجعول وانما المجعول تعینه وظهوره بعد البطون او الشیء لا یجعل نفسه
وانما یجعل احواله ویتوهم من تسنق ای قوله فی تخصیص الوجود بالوجوبیة وتخصیص

موضوعاته ان جعلها احواله بواسطة امر خارجی وانما هو باموره شئون
ذاتیة له وهو کما قال جماعة فی الکلمات المکنونة فهو ذو شئون کثیرة ولوازم
واحدة ومع انه ما اوجد شیئا الا ذاته ولیس الا ظهوره ﴿ ولا یخفی علیک بطلان
هذه المذاهب الفاسدة والاعتقادات الکاسدة **وقوله** وکل ماهیة غیر
الوجود فهی بوجود موجودة لا بنفسها قد تقدم فیه الکلام وبیّنّا ان هذا الوجود
الذی به کانت الماهیة اذا ارید به انه ذات حقیقة للشیء غیر مادته وصورته
لا یعقل الا ان یراد منه انه حقیقة للشیء انه اصل تکوینه ومبدء تحققه
ومفید ایجاده لا انه جزء ماهیته اذ لو ارید به جزء ماهیته لم یکن الا مادته
او صورته اذ هما فلا بد ان یکون اما هما او احدهما او الخارج عن الشیء والخارج
عن الشیء اما مبدء تکوینه وعلة ایجاده او وصفه الخاص او العام هذا علیهم
وفیما بزعمهم واما نحن فلیس عندنا ان وجود زید هو ربه ومعبوده ولا فعل جاعله
ولا شیء من لوازم وجوده او ماهیته وانما وجوده هو مادته وصورته کما تقدم **وقوله**
ولو اخذت بنفسها مطلقة او مجردة عن الوجود الخ فقد تقدم الکلام فیه من ان
الشیء لا یوجد مجردا عن الوجود فی حال من الاحوال وانما لو اخذ اخذ بوجود
الرتبة التی اخذ فیها لا منافی من هذا فقط وکل ما بیّنّا فی هذا الکلام فهو زخرف
القول غرورا ومنها وکلامهم هذا ومنعه ان الماهیة لا تتحقق لها فی حال من الاحوال
الا بالوجود فیکون مغایرا لها ولا شک فی کونه مغایرا لها وان الشیء موضوع لها
عندنا فهو باعتبار کونه اثر الفعل البارئ عز وجل وجوده وباعتبار کونه هو هو ماهیته
هذا علی المعنی الثانی کما تقدم وعلی المعنی الاول مادة الشیء وجوده وماهیته
صورته کما تقدم والحاصل من برهانه علی وجود الواجب تعالی البرهان
الانی لانه استدل علی وجوده بوجود مخلوقاته ودعوی انه برهان لمی حسنا عنه
فانه فی الحقیقة استدلال بالمعلول علی العلة لکنه لما لم یکن الاستدلال باللمی
اشرف فقد لفقوا الترتیب والترکیب لیکون بزعمهم لمیا او الاستدلال بالعلة
علی المعلول فقالوا ان تحقق موجود فی الخارج یدل علی ان بعض افراد الموجود
واجب فتحقق الموجود حالة اولی او یکون بعض افراده واجبا حالة ثانیة معلولة

للاول التوقف الثانية على الاول فان المستدل به هي الحالة الاولى التي هي العلة
والمستدل عليها هي الحالة الثانية فحصل الاستدلال بالحالة الاولى للوجود
المطلق على الحالة الثانية اعني كون بعض افراد ذلك المطلق واجب الوجود
وهو البرهان اللمي الاستدلال بالعلة على المعلول والى هذا اشار الشيخ
في الاشارات وهذا لمي في الطريقة الصناعية كما اشرنا اليه من ان اكثر اهل العلم
يثبتونها بالحد الصناعي سواء طابق الواقع ام خالفه مثل هذا فانه في الحقيقة
انما هو استدلال بالمعلول على العلة الذي هو الواجب تعالى وهذا داخل
الاستدلال بالاثار على المؤثر ولكن كما قال الشاعر في زخرف القول تزيين
لباطله والحق قد يعتريه سوء تعبير تقول هذا مجاج النحل تمدحه وان
ذممت فقل قيء الزنابير مدحا وذما وما جاوزت وصفهما حسن البيان
يري الظلماء كالنور ولو اردنا الاستدلال بالعلة على المعلول حقيقة امكن
بشرط ركوب متن التأويلات والا فان نخرج عن الا ان نظرا الى ما قال
سيد الشهداء ابو عبد الله الحسين عليه السلام في دعاء عرفات على ما
نقله بعض الرواة في قوله ع الهي امرت بالرجوع الى الاثار فارجعني اليها بكسوة
الانوار وهداية الاستبصار حتى ارجع اليك منها كما دخلت اليك منها
مصون السر عن النظر اليها ومرفوع الهمة عن الاعتماد عليها انك على كل شيء
قدير والاشارة الى ما اشرنا اليه من البرهان اللمي ع وجالتها ديل الذي لا
تتردد في الوصول اليه الى سبيل فاعلم انه سبحانه لا يعلم من نحو ذاته لاحد
غيره لان كل ما يدركه غيره فهو غيره انما تحد الادوات انفسها وتشير الالات
الى نظائرها كما قال علي عليه السلام وانما يعرفه كل احد من جهة ما تعرف له به وما
تعرف لمخلوق الا بما خلقه عليه من وصفه تعالى لعبده وما تعرف لاحد من
شيء بشيء من خلقه والا لعرف بذلك الشيء سبحانه وتعالى فكان ما تعرف
به لكل احد من خلقه هو اياته ودليله في نفس عبده وهي نفس عبده وهو
عنوان لمعرفته خلقه ليعرفه عبده به وهو شيء يسمى كمثله شيء من الخلق وهو
ما تعبد به عبده المكلف ليعرفه به ويعبده سبحانه وتعالى بالتوجه الى جهته

الى جهته لانه وجه الله سبحانه الى عبده المشار اليه بقوله كل شيء هالك الا وجهه
وانما قلنا ان الله سبحانه تعبد عبده بمعرفة تلك الاية التي هي نفسه في قول
امير المؤمنين عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه وهي وجه الله اليه كالكعبة
بالنسبة الى المصلي لانه هو وصف الله سبحانه نفسه لعبده ودليله اليه و
الدليل على معرفة هذه الاية التي هي النفس والموصل الى معرفتها والمرشد
اليها هو ضالتها ومثلها وكتابها بيد قدرته ومنزلها بجعله فهذا هو الدليل
اللمي الحقيقي فمن اراد الله سبحانه هدايته ورفع قدره وتشريفه بمعرفته عرفه
نفسه واعلم ان لي رسالة في معرفة النفس لا يعرف احد نفسه بغير ذلك
الا ان تكون معرفة قشرية او جهلا بنفسه فمن اراد هداها طلبها من له في
الكون حظ لم يتبعض ثم ان قولنا الموجود اما حقيقة الوجود او غيرها
يعني ان الموجود من حيث هو مع قطع النظر عن الخصوصيات التي بها
يحصل التمايز في التعريف ويحصل بملاحظتها التقسيم ان كان ذلك
الموجود حقيقة الوجود ثبت المطلوب لانا لا نعني بحقيقة الوجود الا صرف
الوجود وهو الواجب الحق تعالى شانه وعز سلطانه الحقيقة قال ونعني بحقيقة
الوجود الحق الذي لا يشوبه شيء غير صرف الوجود او غيره من حد فان المحدود
مركب اما من جنس وفصل او من خاصة او عرض عام او نهاية لان المنتهي
او المنتهى اليه محصور بالنهاية منقطع الدوام في جهة ما ينسب اليه او
نقص لان النقص يلزمه ينتهي الى تمام او عموم لتناوله للكثرة والتعدد و
ايجب طرحه على الشمول تقتضي توزيع جهاته او بعضها عليها فلا يكون احدا
مطلق او خصوص يؤدي الى التحديد وحصر بعض جهاته في بعض المتعلقات
دون بعض وهو الوجود المقابل للعدم وهو الوجود الذي يكون احق بهذا
الاسم من سواه فشرع في البرهان فقال لو لم تكن حقيقة الوجود موجودة
وهو الوجود الصرف اعني الواجب عز وجل لم يكن شيء من الاشياء موجودا
وهذا الدليل وان كان في الظاهر انه استدلال بالاثار على المؤثر لكنه
من دليل الحكمة لان وجود ما لا يستغني عن العلة لا في كونه ولا في بقائه طرفة

عين دليل على وجود ذلك الغير ولما كان ذلك الغير الذي هو العلة في الكون
والبقاء مستحيل الادراك من غيره كان وجوده عند العارف عين وجود
اثره فلا يخفى عن شيء باثاره ولا يجده شيء بذاته وهو قول امير المؤمنين عم
وجوده اثباته ودليله اياته وهذا الاستدلال ثابت صحيح الا انه بغير نمط استدلال
المصنف لانه صوره بصورة القياس الاقتراني اذ لا يعرفون غيره وهذا
الاستدلال واشباهه اذا تعلق بمعرفة الحقائق الالهية ظهر فيه الخلل لا لخطاء
مداركهم عن تلك الحقائق كما تقدم ولذا كان قوله في بيان الملازمة غير مرتبط
وان قوله فلان ما عدا حقيقة الوجود اما ماهية من الماهيات او وجود مشوب
بعدم او نقص وهذا الحصر على اصطلاحهم صحيح لان الاشياء اما وجود بحت
او وجود مشوب او ماهية ويعني بالمشوب به هو الماهية اذ لا شيء غير الوجود
والماهية فصارت الملازمة ثابتة بالنسبة الى الماهية واما بالنسبة الى الوجود
المشوب فلانه لو لم يكن يوجد الوجود الحق لصح ما لزم عدم الوجود المشوب
اذ الوجود المشوب لم يكن بغيره وان كان ما شابه اعني الماهية لم
يوجد بنفسه بخلاف الوجود فانه ليس مجعولا بغيره ولا بعينه الا باسمائه على
قول المصنف **وقوله** هنا تقدم ويأتي انه مجعول لا يوجد به انه كونه الجاعل
بعد ان لم يكن في نفسه شيئا اصلا وانما يريد بجعله تنزله في مراتبه وشوبه بما
يعرض له من عوارض مراتبه لا كالذي وجد على ما بعد دفع تلك العوارض لانه حقيقة
واحدة بسيطة كالخاص واجزاء السرير بعد وقع صورته بالخشب المطلق وكذا
حكم الوجود لانه حقيقة واحدة منه صاف ومنه مشوب فيعود الكلام
على قوله لو لم تكن حقيقة الوجود موجودة لم يكن شيء من الماهيات موجودا
ولا يلزم من عدمها عدم مطلق الموجود وانما يلزم عدم الماهية منفردة او مشوبة
بوجود مغني قوله باستقلال الوجود الحادث يبطل استدلاله ويأتي قولنا بعدم
استقلال الوجود الحادث بمعنى انه لا يتقوم الا بالماهية ممكن تصحيح استدلاله
وقوله لكنه لو وجدت بنفسها مطلقة او مجردة عن الوجود لم تكن بنفسها
نفسها هذا موافق لاعتقادنا ومخالف لاعتقاده خصوصا في هذا

هذا الكتاب فانه يزعم انها في الذهن معروضة للوجود ولا تكون معروضة له الا
حال كونها مجردة عنه وبرهن عليه عنده كما يقول هنا لانها في الذهن غير مجردة عن
الوجود الذهني لان ما في الذهن مهما ظل منتزع من الخارج المتقوم بالوجود وفي
الذهن كذلك بنسبة الوجود الظلي الى وجود ذي الظل لان ثبوت شيء لشيء فرع
على ثبوته في نفسه وجريان القاعدة الفرعية على ما نقول اولى من جريانها على
ما يقول وقوله فهي بالوجود موجودة متفرعة على قوله واما على قولنا فقد تقدم
الوجهان فيه الا ان مرادنا بالوجود وبالماهية غير ما يريد فراجع **قال** وذلك الوجود
ان كان غير حقيقة الوجود ففيه تركيب من الوجود بما هو وجود ومن خصوصية اخرى
ولكل خصوصية غير الوجود فهي عدم او عدمي وكل مركب متأخر عن بسيط مفتقر اليه
والعدم لا مدخل له في موجودية الشيء وتحصله وان دخل في حده ومعناه وثبوت
المعلوم لكل شيء وحمله عليه سواء كان ماهية او صفة اخرى ثبوتية او سلبية فهو
فرع على وجوده والكلام عائد الى ذلك الوجود ايضا فيتسلسل او يدور او ينتهي
الى وجود بحت لا يشوبه شيء فظهر ان اصل كل موجودية لكل شيء موجود هو محض
حقيقة الذي لا يشوبه شيء غير الوجود **اقول** قوله وذلك الوجود ان كان غير حقيقة
الوجود يعني ان كان غير الذي سماه فيه ان شيئية الله سبحانه بحقيقة الوجود انما اطلقه
عليه لزعمه ان الوجود في ذاته منه حقيقة ومنه مشوب ان ركب ما يذكره وهذا لا يصح
الا على شيئين بجعلهما حقيقة واحدة اما من حيث الاسم الحقيق كالمعنى المصدري
النسبي والرابطي والبسيط المعبر عنه بالبت في العارية او من حيث المعنى الحقيق
بان يكون ذاتا واحدة تتجزأ الى الحقيق والمركب من الحقيق شيء آخر وكلا المعنيين
باطل اما الاول فلكونه متقوما بغيره واما الثاني فلكونه منقسما الاجزاء ولكن على
تقدير حصول ذلك منه يعني قوله ان الوجود ان كان حقيقة الوجود وهو الوجود الحق
تعالى وان كان غير حقيقة الوجود بل فرعه او شعاعه وغير ذلك مما يذكره في صدورهم
ففي ذلك الوجود الذي هو غير حقيقة تركيب منه اربى الحقيق كما هو راي جميع
الذين في المتصوفات فانه يرى ان الحق الذي لا خلق فيه والخلق الذي لا حق فيه
احتمل فيحصر منها الانسان فهو الحق وهو الخلق وكذلك اراه اتباعه كالمصنف

وصورة اذ ان فوله من الوجود ان المطلق يعني فيه تركيب من الوجود المطلق
بما هو وجود يعني ان جزءه حصة من الوجود المطلق الغير المقيد بتخصيص الوجود
بنفسه وبتخصيصه بمراتبه ومنازل شؤونه الذاتية بل من حيث هو هو وحصة
من خصوصيته اخرى غير الوجود كتخصيصه بالماهية او بامر اعتباري والاول هو
العدم والثاني هو العدمي وقد تقدم انه في غير التخصيص الوجودي بتخصيصه في مراتبه
ومنازل شؤونه الذاتية وقد يكون بها وبالماهية ولا ريب انه اذا تخصص بشؤونه
الذاتية سواء جعلته من العدمي المذكور لانها في علمه الذي هو ذاته ليست غيره انفسها
شيئا واذ وجدته حدوث تلك الكثرات ام العدم او لا تحقق لها من ذاته ام على
التقسيم الاول فانه هو التخصيص بذاته ان التخصيص الوجودي لان هذه الشؤون
الذاتية ان كان لها اعتبار تكثر مع وحدته والا فقد قال العدم لا مدخل له
في موجودية الشيء فلا تتحقق رتبته ومنزل المتخصص مغاير لغيره بسبب شؤون
لاحظ لها من الوجود باعتبار اوليته شيئا فلا يترتب عليها شيء فقد دار
تحقق الغير وعدمه على وجود في نفسها وعدمها على ان هذه الشؤون الذاتية التي
هي علة الكثرة اذا تحققت في انفسها امتنعت الوحدة على الوجود الواجب
في كل حال اذ ليس فاقد للشؤون في حال من الاحوال والا لم تكن ذاتية هف
وقوله وان دخل في حده ومعناه ليس بصحيح لان العدم لا مدخل في حد الشيء
ومعناه الا اذا كان له معنى خارجي وان كان كذلك كان له مدخل في موجوديته او موجودية
لازمه او منافيه والا وان لم يكن له معنى خارجي لم يكن له معنى ذهني لما قررنا
من ان ما في الذهن فرع على ما في الخارج ولو جرينا على هذا لتم من امكان كون
الوجود في الذهن منفردا عن الخارج كان له مدخل في موجوديته او موجودية
لازمه او منافيه ومن هذا ما استدل به المصنف كما يأتي في ذكر الاستدلال
على كون بسيط الحقيقة كل الاشياء من انه اذا اخذ معنى النفي والسلب في
مفهوم الشيء كان مركبا في حقيقته من معنى الثبوت ومن معنى السلب فلا
يكون بسيط الحقيقة ولو كان العدم لا مدخل له في موجودية الشيء لما تركبت
حقيقة جيم من معنى جيم ومن معنى ليس ب على ما قرره هناك فيما يأتي

يأتي **وقوله** وثبوت اي مفهوم كان للشيء وحمله عليه سواء كان ماهية
او صفة او غيرها ثبوتية او سلبية لتوقفه على وجوده يرد عليه انه قد قررنا سابقا
ان الوجود متحد بالماهية في الخارج وعارض لها في الذهن فيلزم ان يكون حق
الوجود لها فرعا على وجودها فيتسلسل او يدور ايضا قد ثبت فيما اشرنا
اليه ما دل عليه العقل وكلام الحكماء والعقل ثبت بدليله ان كل محدث
لا يكون الا مركبا من جهتين جهة من ربه وهو المسمى في الاصطلاح بالوجود وجهة
من نفسه وهو المسمى ايضا بالماهية فلا المحدثات جزءاه قد ثبتا له ولم يكن
موجودا قبل ثبوتهما له وبالعكس وكذا القابلية والمقبولية ثابت كل
منهما لما يحمل عليه من دون ان يكون المحمول عليه موجودا قبل المحمول بل كل موجودين
احدهما شرط للآخر اما في جهة كالابوة والبنوة او في جهتين كالوجود والماهية
وكالكسر والانكسار فان الوجود والكسر شرط للماهية والانكسار في التحقق
والماهية شرط للوجود والكسر في الظهور فان شيئا منهما لا يسبق الآخر في الوجود الذي
هو الكون في الاعيان والحصول ومثل هذا متقرر وكل مركب متأخر عن بسيط
مفتقر اليه مع ان في هذا زيادة على ذلك بتصريح ان الحادث مركب من وجود قديم
ومن ماهية محدثة وهذا مع القول بالسنخ كما هو مذهب المشهور من الصوفية نعم
اذا فسر الوجود بالمعنى الحقيقي الذي يريد المصنف فمع قول المصنف تحققه
بدون شرط او من شرط الماهية او ان حقيقة الوجوب يتم به بعض
كلامه مثل الوجود وعلى قولنا لا يتم له شيء من ذلك فيما هو من المحدثات الا في
الاصول المطلقة بالنسبة الى المقيدة كالمادة المطلقة بالنسبة الى الخاصة
فظهر لمن فهم ان استدلاله بهذا الترتيب وهذا المعنى ليس بشيء وانما المراد
في الاستدلال هو الاحتياج اللازم للمحدث للاستناد الى الغني المطلق الذي
لا يحتاج الى شيء والاستدلال بلزوم التسلسل او الدور كما هو عند العلماء وعلى غير هذا
النمط اصح من هذا فافهم **وقوله** فظهر ان اصل كل موجودية كل موجود هو محض
حقيقة الوجود وهذا الكلام على قول المصنف القائل بالسنخ كما هو المشهور
من قول الصوفية مطابق لمذهبه لان ظاهر معنى هذا الكلام وهو ان اصل كل

موجودية لكل موجود ان موجودية كل موجود فرع على موجودية تعالى والفرع مشتق
من اصله باحد الاشتقاقات اللغوية والاصطلاحية كاخذ مادة الفرع من
الاصل اما بالاقتطاع كاخذ بعض من كل او التوليد كالثمرة من الشجرة او
كالضرب المصدر من ضرب الفعل والاستنباط كالحكم من الدليل والطريقة
الشرعية من الشارع وامثال ذلك والمستفاد من مذهب المصنف واستدلالاته
هو ان المراد بهذا الاصل هو الاول اى الاقتطاع وظاهر اى صدره فى الكلمات
المكنونة هو الثانى اى التوليد وظاهر كلام بعض الحكماء هو الثالث وظاهر
بعضهم الرابع وهنا اراء كثيرة كلها فاسدة ليس لها فى الحق نصيب واعلم انى
انما اتتبع ما فى كلام المصنف طلبا لتنبيه المؤمنين بمذهب ائمتهم عليهم السلام
لان كثيرا منهم مال الى اتباع هؤلاء ظنا منهم ان هذا الذى عليه هؤلاء هو مذهب
اهل البيت عليهم السلام وسلموا لهم واتبعوا اقوالهم من غير نظر قطعا وانما استبعدوهم
لتحمل مثل هؤلاء على رتبة لا تنالها العقول ولا تحوم حولها الاوهام فاحسنوا
الظن فى معرفتهم وشدة اطلاعهم وعظم شهرتهم فكبروا فى اعينهم وظنوا ان
اقوالهم فى انفسها حجة لا تحتاج الى النظر فيها وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا
فذكرت اكثر ما فى كلامهم على جهة التنبيه لتقوم الحجة بعد العيان والبيان على
الفطن اللبيب ولم اقصد تنقيصهم وعيبهم والله سبحانه على ما نقول وكيل فانه
ولله الحمد والمنة على اعلم ان الله سبحانه يسئل عباده عما يسترون وما يعلنون
وهو عليم بذات الصدور **قال** الثانى فى ان واجب الوجود غير متناه فى الشدة
والقوة وان ما سواه متناه محدود وبما علمت ان الواجب تعالى محض حقيقة
الوجود لا يشوبه شئ غير الوجود فهذه الحقيقة لا يعتريها حد ولا نهاية اذ لو كان
له حد ونهاية لكان له حد وتخصيص بغير طبيعة الوجود ويحتاج الى سبب يحده
ويخصصه فلم يكن محض حقيقة الوجود **اقول** قوله الثانى اى المشعر الثانى
فى ان واجب الوجود الخ يريد به ان واجب الوجود وهو حقيقة الوجود فيكون غير
متناه فى الشدة والقوة ثم علل هذه الدعوى بقوله بما علمت ان الواجب محض
محض حقيقة الوجود لا يشوبه شئ غير الوجود وهذا يدل على فرض صحة استدلاله

استدلاله انه يريد بالوجود ما يقابل العدم ليتفرع على هذا ان كل شئ هو عدم كما
الحبل ويؤل الى العدم كلا لا نهاية له فانه اذا فرض له انتهاء كان فى قدامها فرض وراء
ذلك فاذا لم يجر عليه فقدان شئ كان غير متناه فى الشدة والقوة ولا يكون
هذا الا فى محض الوجود اذ غيره مشوب بعدم او عدمى كما تقدم وهذا هو معنى الوجود
البسيط المعبر عنه بالفارسية فيلزم ان تكون ذات الواجب تعالى هو معنى هست
وهذا صفة للشئ كما هو ظاهر ولا يجوز ان تكون ذات الله تعالى بهذا المعنى لان
ذاته المقدسة لو كانت بهذا المعنى لكانت محمولة على ذات فوقها فتكون معلولة
لها محتاجة اليها وان اريد غير ذلك وغير ما فى معناه كالرابطى والمصدرى فى شرحه
فان وقف على شرحه باى طور فرض فهو ممكن اذ لا سبيل الى شرح حقيقة الحق
تعالى وان لم يقف الى شرحه فكيف نص على عدم تناهيه فى الشدة والقوة لكونه
محض حقيقة الوجود لان تعقل عدم التناهى شئ يجب ان يكون معلوما مميزا
محدودا والا لكان مثل قولك زيد لا يتناهى لانه شئ والحال انك لا تعرف الشئ
مشروحا عندك لان التعقل جهة المعرفة والادراك فلا يتم الاستدلال الموجب
لصحة المدعى الا بمعرفة حقيقة التعقل وهذا لا يخفى على من له ادنى نظر **وقوله**
فهذه الحقيقة لا يعتريها حد ولا نهاية الى قوله كان له حد وتخصيص بغير طبيعة
الوجود الكلام فيه كالذى قبله اذ بدون معرفة الذات التى هى حقيقة الوجود فهذه
لا يمكن وصفها بما ذكروا اما غيره من الحكماء والعلماء فانهم استدلوا على عدم
تناهيه بلزوم الحصر والفناء والنقص والعجز وامثال ذلك مع التناهى ونفى لوجوب
الحدوث المستلزم للدور والتسلسل او الانتهاء الى الواجب المطلق الذى لا غاية
لذاته ولا نهاية لصفاته واستدلالهم حسن واسلم من استدلاله **قال** فاذن ثبت
ان واجب الوجود لا نهاية له ولا نقص يعتريه ولا قوة امكانية فيه ولا ماهية له ولا
يشوبه عموم ولا خصوص فلا فصل له ولا تشخص له بغير ذاته ولا صورة له كما لا فاعل
له ولا غاية له كما لا نهاية له بل هو صورة ذاته ومصور كل شئ لانه كمال ذاته وكمال كل شئ
لان ذاته بالفعل من جميع الوجوه فلا معرف له ولا كاشف له الا هو ولا برهان
عليه فيشهد ذاته على ذاته وعلى وحدانية ذاته كما قال شهد الله انه لا اله الا هو الخ

لك هذا **اقول** فتدبر فاذن ثبت ان واجب الوجود لا نهاية له ولا نقص
يعتريه فهو قد ثبت هذا الا انه بغيره ذكره في دعوى كونه حقيقة الوجود لما ذكرنا
بل بما ذكره العلما مما قرره في كتبهم وان كان الاكثر منها مدخولا واذا اردت
محض الحق فزلت عقلك بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه واله وانظر
في الايات التي جعلها دليلا على ذلك وهي اياته في الافاق وفي الانفس كما
قال تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق
الاية ولولا خوف الاطالة لذكرت لك شيئا مما ذكروه في كتبهم ولكنه لا يعسر
عليك وانا في الغالب انما اذكر ما لم يذكروه او ما يرد عليهم مما لم يشعروا به
وقوله ولا قوة امكانية لا يريد به ان فيه قوة وجوبية اذ الوجوب ليس
فيه شي غيره وانما ذكر هذا البيان ما هو الواقع وذلك لان الواجب لو فرض
فيه قوة امكان لكان محتملا للاستكمال والكمال ومحتمل الكمال محتمل النقصان
وهو الحادث لان ما يمكن له عز وجل فهو بالفعل على حد لا يحتمل الزيادة ولا
النقصان اذ كل ما جاز عليه وجب له فليس في الازل حالة منتظرة ولا
حالات مختلفة وهذا ظاهر الا انهم مع قولهم بهذا قد يذكرون اشياء يفرضونها
فيه او يبنون عليها احكاما والحق تقدس تلك الحضرة مقامات عن كل
ما ليس هو ذاته لا خارجا ولا ذهنا ولا فرضا ولا احتمالا واعتبارا او حيثية
لان كل ذلك صفات الممكنات فالازل فهو لا يصح فيه فرض الامكان و
الاحتمال بكل اعتبار وفرض **وقوله** ولا ماهية له صحيح على قصده لانه يريد
انه عز وجل وجود بحت بدون ماهية الا انه لا يقال ذلك في صحيح التعبير
اذ صحيح التعبير ان يقال ان وجوده عين ماهيته بكل فرض واعتبار لا ان
يقال لا ماهية له لما تقرر ان المراد بالوجود باعتبار مفهومه اللازم انه شي
لغيره والماهية شي لنفسها والوجوب اذا اطلق عليه الوجود يراد منه
ما يعتبر من الماهية باعتبار هو ثيتها لنوالماهية ولذا قلنا انه يقال ان
الماهية لا يجوز سلبها عنه تعالى وانما يقال كما في احتجار ائمتنا عليهم السلام
يا من لا يعلم ما هو الا هو وهو المراد من الماهية التي هي مناط الكبرياء والعظمة

والعظمة وذلك ثابت لمن له هوية لذاته ولهذا كان وجود الممكن لا يستحق
لذاته الكبرياء والعظمة لانهما لله سبحانه اذ لا هوية للممكن لذاته والمصنف
يقول بان الممكن لا يستحق لذاته الكبرياء والعظمة مع انه يثبت له وجودا من
سنخ الوجود الحق تعالى فلولا انه لا ماهية له ذاتية لاستحق الكبرياء والعظمة
مع ثبوت الوجود الذي هو عنده من سنخ الوجود الحق سبحانه وذلك لانه انما
هو شي بمشيئة الله سبحانه ومشيئة الله عز وجل انما هي شي بانفسه سبحانه **وقوله**
ولا يشوبه عموم ولا خصوص الخ اراد انه ليس له طبيعة جنسية ولا نوعية
فيدخل تحت شي او يدخل تحته شي ولا فصل له مقوم او مقسم والا لكان
مركبا او متجزيا وهذا على ما نذهب اليه صحيح لانه مطابق لاعتقادنا اما
عند المصنف فينا له على اعتقاده ان الوجود المطلق الذي هو للحق
تعالى انه عز وجل خالصه ومحضه وحقيقته والذي هو للخلق ايضا لان
وجودات الخلق احد افراد المطلق الا انها مشوبة بالعدم او العدمي فالاشياء
مركبة من حصص من ذلك المطلق ومن ماهيات وقابليات متغايرة
بها تكثرت الاشياء سواء قيل انها شئون ذاتية لتلك الوجودات في رتبها
ومنازلها ام مخصصات اجنبية منها او غير على الاول شئونها تجنبت
وتنوعت بفصولها فانه بهذا يلزمه دخول مطلق الوجود والمطلق او خصوص
تحت العمومات والخصوصات حتى ان هذه الطريقة صرح بعضهم بان
الوجود الممكن لا يجري عليه العدم وانما الوجود والممكن والعدم يختلفان
على الماهية فاذا ارتبط بها العدم لحق وجودها بمبدئه القديم فيبطل
فيما ظهر منه فلا يجري عليه العدم لانه ضده فاذا بنيت المعرفة على مثل هذه
الكلمات السوفية بحيث يبطل الحادث في القديم لانه منه بدي واليه
يعود كيف يقال على مثل هذه انه لا يشوبه عموم او خصوص **وقوله** ولا
صورة له هذا حق ولا يقال له صورة بهذه العبارة لبينا ولعلا الملائكة
والحدود والتي هي صفات الحوادث وقال بعضهم صورة تم تصوره انه له
صورته صورة العالم وقال اخرون خلق العالم على صورته واخرون

ه بسبب تصور الاقتضاء ولسنخيته ارتفاع من ذاته والنفع واللفظ ولظهور وقال بعضهم

خلق آدم على صورته وهي أكرم الصور وهي الصورة الإنسانية حتى قال
هؤلاء إنه في صورة شاب أمرد قطط الشعر كما في الحديث الذي يروونه
واللفظ لهم باطل وأما قول من قال إن صورته صورة العالم تعالى الله
فقالوا لأنه روح عقل الكل وعقل الكل روح العالم والظاهر صورة
الباطن ومن قال خلق آدم على صورته فإنه يقول إن الله مؤثر للعالم و
العالم أثره والأثر يشبه صفة المؤثر وكذبوا جميعا فإنه تعالى خلو من خلقه
وخلقه خلو منه كما قال عليه السلام وإلا لكان حالا أو محلا وكذا قول الآخرين
فإنه سبحانه ليس فاعلا للعالم بذاته إذ ذاته ليست فعلا وإلا لكانت
صفة لموصوف وإنما فعل العالم بفعله فالعالم أثر فعله ومعلوم أن الأثر
يشبه صفة المؤثر كما أن الكتابة تشبه حركة يد الكاتب لا ذاته لأن
الكتابة أثر حركة اليد ومن قال خلق آدم على صورته كما هو في الحديث
النبوي صلى الله عليه وآله فإن العلماء وجهوه بأن الضمير في صورته يعود إلى
آدم يعني أن الله سبحانه خلقه على ما هو عليه وبعضهم وجهه بأن معناه أن
الله سبحانه خلق آدم آية تدل عليه كما قال تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق
وفي أنفسهم وروي عن الصادق عليه السلام في هذا الحديث ما معناه أنهم حذفوا
أول الحديث وذلك أن رسول الله صلى الله عليه سمع رجلا يقول لآخر قبح
الله وجهك ووجه من يشبه صورتك فقال صلى الله عليه وآله لا تقل هكذا فإن الله
خلق آدم على صورته أي على صورة هذا الرجل والحاصل أن الصورة لا يصح
إطلاقها على الله تعالى وإن أريد منها معنى صحيح ويجوز أن يكون المصنف
أراد أن الله سبحانه لا صورة له لأن الصورة تلزم المادة وهما علة التركيب
ويدل على هذا قوله كما أن علمه يعني أنه لو كان صورة لكان معلولا معلوما
وأشار المصنف بقوله بل هو صورة ذاته إلى أن ذاته هي نفس صورته
بلا تغاير بينهما بحال وإلى أنه مصور كل شيء فلا يجري عليه ما هو أجراه لأن
لأن ذاته كما أن ذاته فليس ذاته شيئا غير ذاته لأن ذاته بالفعل من جميع
الوجوه فلا إمكان فيها وما لا إمكان فيه لا صورة له لأن الصورة استكمال

استكمال الذي له الصورة فلا معرف له إذ التعريف متوقف على الفصل
الذي هو الصورة كما ذكرنا سابقا ولا كاشف له إلا هو لأنه لو كان له حد
لتوقف الكشف له على الجنس والفصل فيكون مركبا منهما والكل مسبوق
بأجزائه وامتناع ذلك عليه دليل على أنه سبحانه إنما تعرف لعباده
بهم ويريد المصنف بقوله ولا كاشف له إلا هو التلويح إلى قول أمير المؤمنين
عليه السلام يا من دل على ذاته بذاته وهذا المعنى هو المعروف عندهم كما هو
ظاهره وعندنا هذا لا يصح وإنما يراد من قولنا لا كاشف له إلا هو أنه
تعالى إنما يعرف به ولا يعرف به إلا بما تعرف به لعباده وما تعرف
لهم إلا بهم بأن نقشهم كما تعرف لهم به وذلك لأنه لما أراد أن يعرفه
عبده خلقه أنموذجا فنوابيا بأن صورته بصورة معرفته ومعنى الأنموذج
معرب نمونه أي مختصرا من صفة معالمه ومقاماته التي لا تعطيل لها في
كل مكان يعرفه بها من عرفه ومعنى العنوان أن خطاب الله سبحانه لعبده
في سلوكه إليه بطريق المكاشفة أي بطريق كشف الغطاء عنه وجذبه إليه
وشرفه به فيكون هذا النقش الأنموذجي هو حقيقة عبده من ربه يعني
أن وجوده الذي هو نور الله سبحانه وأثره آية معرفته وصفة ظهوره به له
وهي صفة استدلال عليه لا صفة تكشف له كما قال أمير المؤمنين عليه السلام فمعنى
قوله عليه السلام يا من دل على ذاته بذاته يراد منه وجوه أحدها أن المراد
بالذات الدالة هي النفس الملكوتية الإلهية وهي نفوس محمد وآله عليهم السلام
كما في حديث الأعرابي عن أمير المؤمنين عليه السلام أصلها العقل منه بدئت
ومنه وعت وإليه وأشارت وعودها إليه إذا كملت وشابهته ومنها
بدئت الموجودات وإليها تعود بالكمال فهي ذات الله العليا وشجرة طوبى
وسدرة المنتهى وجنة المأوى من عرفها لم يشق ومن جهلها ضل وغوى
وعنوان الحديث والذات المدلول عليها هي مقاماته كما في دعاء شهر
رجب للحجة عليه السلام فجعلتهم معادن لكلماتك وأركانا لتوحيدك
وآياتك وعلاماتك ومقاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفك

لما من عرفك ولا فرق بينك وبينها الا انهم عبادك وخلقك فتقها ورتقها
بيدك بدؤها منك وعودها اليك اعضاد واشهاد ومناة واذواد
وحفظة ورواد فبهم ملأت سماءك وارضك حتى ظهر ان لا اله الا انت
الدعاء، فهذه العلامات والمقامات هي الذات المدلول عليها والمراد بها
الوجه المشترك في اصطلاحهم بالعنوان وهو بمنزلة قائم بالنسبة الى زيد لانه اسم
فاعل القيام لا اسم زيد لذاته فانهم وسمه سبحانه ذاته عليهم ذاته ونسبها
اليه تشريفا لها كما تشرفت روحهم روحه في قوله تعالى ونفخت فيه من روحي ونسبتي
نفسه بنفسه في قوله حكاية عن عيسى عليه السلام تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك
وثانيهما ان المراد انه تعالى لم يحتج في تعليم خلقه معرفته وما يراد منهم الى شيء غيره
تعالى ولما قلنا ان المراد انه تعالى دل على ذاته ارشد على معرفة ذاته بذاته اي
بوصف ذاته فلا يعرف بوصف غيره وانما يعرف بوصفه مثل ما روي عنهم
عليهم السلام اعرفوا الله بالله ومثل ان الله تعالى اجل من ان يعرف بخلقه بل الخلق
يعرفون به والقوم لا يريدون من قوله عليه السلام يا من دل على ذاته بذاته مثل هذه
المعاني التي اردنا منه وانما يريدون انه تعالى دل بذاته البحت الخالص والمتصفة
بالصفات القديمة على ذاته البحت القديمة كذلك وهو عندنا وعند ائمتنا عليهم السلام
باطل **وقوله** ولا برهان عليه يعني غير ذاته لانه دل على ذاته بذاته ونحن
نقول انه تعالى لا يدرك من كنه ذاته لغيره ذاته وانما يعرف بما وصف به نفسه
فلا برهان على ذاته الا بما ثبت آثار فعله على وجوده فقيل والمراد به البرهان
اللمي وهو ظاهر اذ لا علة له حتى يستدل بها عليه انتهى وهذا يريد ان البرهان المنفي
هو اللمي وهو الاستدلال بالعلة على المعلول فلما لم يكن له علة نفاه وفيه شيئان
احدهما ان المصنف قد ذكر البرهان عليه فان لم يكن لميا كان انيا وهو الاستدلال
بالمعلول على العلة فيلزم ثبوت البرهان الاني واللمي اشرف من الاني والمصنف
ظاهر كلامه نفي مطلق البرهان لان البرهان ميزان الشيء والمميز مدرك محاط
به فلا برهان له الا ذاته وثانيهما انهم انما استدلوا عليه بالبرهان اللمي ولا يريدون
به ما اراد صاحب هذا القيل لانهم يريدون به ان في الخارج موجودا قطعا

قطعا وهذه القضية هي العلة وان بعض ذلك الموجود واجب الوجود
وهذه هي المعلول لتوقفها على الاولى فيستدلون على ثبوت الواجب بثبوت
الموجود المطلق لحالة الاطلاق علة لحالة التقييد والتخصيص وقد ذكرنا
سابقا الى هذا وهذا المعنى غير معنى ما اراد صاحب القيل من البرهان اللمي
ولو اراد ما ارادوا لما استدلوا باللمي في اثبات واجب الوجود حتى انهم يجعلون ذلك
طريق العارفين والمحققين والاني طريق العوام والجهال **وقوله** فشهد ذاته على
ذاته وعلى وحدانيته فانه قيل لعل مراده بهذا الاشارة الى ظهوره بذاته بلا
واسطة امر وشهادته على وحدانيته اشارة الى كون ذاته المقدسة بحيث
اذا لاحظها العقل لو امكن يحكم بامتناع ان يكون لها شريك فذاته تدل
على الوحدة اذ صرف الشيء لا يمكن التعدد فيه واليه اشار صاحب التلويحات
بقوله صرف الوجود الذي لا اتم منه كلما فرضته ثانيا فاذا نظرت فهو هو اذ لا
ميز في صرف الشيء بوجوب وجوده الذي هو ذاته يدل على وحدته انتهى فنقول
هذا القائل اشارة الى ظهوره بذاته مثل قول المصنف قبل هذا بان تحقق
الوجود الواجب بالوجوبية نفس حقيقته المقدسة الى ان قال واما تخصصه
بمراتبه وتمايزه في التقدم والتأخر والغنى والحاجة والشدة والضعف فيها
فيه من شئوناته الذاتية وحيثياته العينية بحسب حقيقته البسيطة وقد تقدم
الكلام على قول المصنف والقول على هذا كذلك لان ظاهره ان ظهوره بذاته
وهذا باطل لانه اذا كان بذاته كان لذاته حالتان وما كان كذلك فهو حادث
لانه اذا ظهر بذاته بلا واسطة فان كان الظهور حقيقيا لزم عدم وجود البطون
وكان محصورا في الظهور وان كان حادثا اختلفت حالتاه **وقوله** فذاته تدل ام
على الوحدة اذ صرف الشيء لا يمكن التعدد فيه نقول عليه ان صرف الشيء لا
مدخل له في نوع هذا التوحيد لان المراد انه لا شيء غيره لا انه لبساطته يكون
كل الشيء حتى لا يوجد غيره لانا لا نثبت في الازل شيئا آخر ليكون بسبب بساطته مستهلكا
فيه فنقول لصاحب التلويحات كلما فرضته ثانيا اي ليس شيء اذ الفرض من
احكام الممكنات لا يصح استعماله في الازل فتوهم التعدد بالفرض والاتحاد

امور ممكنة نعم هذه الامور التي يشير اليها تنصلح في بادي الراي للعنوانات
لا للذات البحت ويأتي في كلام المصنف بعد هذا **قال** في توحيده تعالى
لما كان الواجب منتهى سلسلة الحاجات والتعلقات وهو غاية كل شيء
وتمام كل حقيقة فليس وجوده متوقفا على شيء ولا متعلقا بشيء كما تر فيكون
بسيط الحقيقة من كل جهة فذاته وجب الوجود من جميع الجهات كما انه وجب
الوجود بالذات وليست فيه جهة امكانية ولا امتناعية والا لزم التركيب المستلزم
للامكان وهو ممتنع فيه تعالى **اقول** يريد الاستدلال على توحيده من دليل
الحكمة يعني ان صورة نظم مقدماته من نمط دليل الحكمة وانما قلت فيما سبق
انهم لا يعرفون الا دليل المجادلة بالتي هي احسن ليس لانهم لا يتنبهون الى نمط
نوعه لانه لازم للطبايع بل لانهم يرجعون الى قواعدهم مع عدم تحصيل اصولها
عن اهلها وجمود فتولها لا يؤدي الى الصواب بل العكس يؤدي الى الخطاء فاذا وجدوا
قاعدة عن احد منهم جعلوها معيارا حتى انه يترك ما يعرفه عقله لاجل
القاعدة ويتكلفون صرف ما فهمته عقولهم على القاعدة وهذا ما ذكرنا
فقال لما كان الواجب تعالى منتهى سلسلة الحاجات والتعلقات يعني ان كل
ما ليس هو الواجب محتاج الى الواجب والواجب لا يكون ازيد من واحد لانه
لو كان اثنين او ازيد فنقول اما ان يكونا محتاجين او مستغنيين او محتاج
احدهما الى الاخر فان كانا محتاجين كان الواجب غيرهما وان كان احدهما محتاجا
الى الآخر كان المحتاج محدثا ممكنا وان كانا مستغنيين لزم كونهما محتاجين بيان
الملازمة انك اذا فرضت غناهما ثنويا فكل واحد منهما اثبات الكمال في حقه
كون الآخر محتاجا اليه ام مستغنيا عنه ولا ريب ان كون احدهما محتاجا الى الآخر
الكمال في حق الآخر من عدم الاحتياج اليه فاذا لم يحتج الآخر اليه كان فاقدا للكمال
فيكون ناقصا فقد بطل تساويهما في الاحتياج والغنى وهو قول المصنف
منتهى سلسلة الحاجات والتعلقات كلها **وقوله** وهو غاية كل شيء وتمام
كل حقيقة حمله على المجاز اصح ولو حمل على الحقيقة بطل المعنى لان ذاته تعالى
لا تكون غاية لشيء سواها الا على معنى قوله عليه السلام كلهم صائرون الى حكمه

حكمه واموره اليه الى امره وكذلك كونه سبحانه تمام كل حقيقة ولذا قال تعالى
انكارا على من ادعى المناسبة بينه وبين خلقه وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا و
لقد علمت الجنة انهم لمحضرون وقال الرضا عليه السلام كنهه تفريق بينه وبين خلقه
وغيوره تحديد لما سواه لان الممكن لو انتقل الى شيء وجب ان يكون في تلك الشيء
ممكنا لما بينهما من الاقتران الممتنع من الازل لانه يلزم منه اما الاجتماع او الافتراق
والكل من صفات الخلق ومن هنا قال سيد الوصيين عليه السلام انتهى المخلوق الى مثله
والجاه الطلب الى شكله **وقوله** فليس وجوده متوقفا على شيء ومتعلق
بشيء هذا حق لا مرية فيه **وقوله** فيكون بسيط الحقيقة من كل جهة اذ لو كان
مركبا لكان متوقفا على جزئه ومتعلقا بشيء فيكون مفتقرا اليه هف **وقوله**
فذاته واجب الوجود من كل الجهات يعني ان كل ما لذاته من حيوة وعلم وقدرة
وسمع وبصر وادراك وكمال وغنى وغير ذلك من جميع ما ذا لي له باعتبار مفهوم
العبارة عنه فهو واجب الحصول لذاته لانه عين ذاته المقدسة ولذا قال كما انه
واجب الوجود بالذات يعني ان كل واحد من هذه الامور الذاتية واجب بذاته
كما ان ذاته واجب الوجود بذاته لم يبق قوله من كل الجهات مقبولا وليست
فيه جهة امكانية اي لا يجب بذاته وانما يجب بشيء اخر او انما وجودها على جهة الجواز
بل كل شيء منها يجب بذاته اذ احدها عبارة عن كلها وقوله ولا امتناعية بان
ممتنعة الوجود فلا تكون لها حقيقة الا في اللفظ بل لا صفة لها ولا اصل الا ما هو
ذاته الواجبة الوجود بذاتها وكل هذه معان صحيحة في نفسها عند وضع الواضع
من اللفظ الدال على معانيها الا ما يريد المتكلم بها فانه قد يريد منها معاني باطلة
كما اعتقده في علمه تعالى الذي هو ذاته ان صور الاشياء المعلومات فيه لانه لو لم يثبت
ذلك لكانت واجبة الوجود بذاتها تعالى لانها لا يجوز ان تكون واجبة بغيرها او بغير جهة
فانها لو كانت كذلك لما جاز ان يكون علمه تعالى الذي هو ذاته محلا لها لا تنفك عنها في
وخلا علمه عنها في حال ما فلا بد ان تكون واجبة بذاتها فلو اعتقد هذا كما هو ظاهر
كثير منهم كالمصنف من بعض اقواله واراداته وصدره الملا محسن وغيرهما فانه
يدخل هذه الصور العلمية في المراد من قوله وليست فيه جهة امكانية ولا امتناعية

وهذا باطل فاسد لانها جزؤه والالما قالوا في علة الذي هو ذاته وقولهم الا حاصلة له حصولا جميعا لا يلزم منه تعدد ولا تكثر ولا تغاير وسوسة والحاد فمقولها معان حقيقية في نفسها بما وضع الواضع من اللفظ الدال على معانيها احترازا عن دعوى ادخال مثل هذه في الحكم بالصحة فانهم **وقوله** والا لزم التركيب المستدعي للامكان وهو ممتنع فيه تعالى يعني بانه لو كان فيه شيء من ذاتياته جهة امكانية لكان مركبا من الواجب والممكن وهو التركيب مقتضى لكان الممتنع فيه او في حقه فقد وهذا صحيح على نحو ما مر احترازا من ادعاء دخول الحوادث فيه بدعوى وجوبها وعدم امكانها كما قلنا في صور المعلومات وحقائق الاشياء ووجوداتها وكالاتها التي يسمونها بالشئون الذاتية فانها عندهم في ذاته نحو اشرف بحيث لا يحصل عنها شيء من المفاسد من التعدد والتركيب وغيرها فان مثل هذا باطل وقولهم في هذا ونحوه بحيث لا يحصل عنه مفسدة اما انه باطل فانه اذا اثبت المفسد وقال بحيث لا يحصل عنه فسد ويكون من الاماني فيقال لهم ليس بامانيكم ولا اماني اهل الكتاب فانك اذا ضممت شيئا الى شيء ونقصته منه على حقيقة التركيب وقلت على وجه لا يكون منه التركيب يكون منه التركيب وان لم ترده ولم ترض به **قال** فاذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا في الوجود واجبين فيكون ما فرض ثانيا منفصل الذات عن الواجب تعالى لاستحالة ان تكون بين الواجبين علاقة ذاتية والا لزم معلولية احدهما او كليهما وهو خلاف الفرض فلكل منهما مرتبة من الكمال الوجودي ليس للآخر ولا شيء منه فيضا من عنده فيكون لكل منهما عادما لكمال وجودي وفي تلك المرتبة وجودية فلم تكن ذات الواجب محض الحقيقة الفعلية ووجوب الوجود بل مؤلفا من حيثيتين ومصداق لوجود شيء وفقد شيء آخر كليهما من طبيعة الوجود بما هو وجود ومناط الوجوب نحو من الوجود والامكان نحو منه او امتناعه فلم يكن واجب الوجود من كل جهة وقد ان ما هو واجب الوجود بالذات يجب ان يكون واجب الوجود من جميع الجهات هف **اقول** قوله لو فرضنا في الوجود واجبين قد قلنا

قلنا قبل هذا انه لا يجوز تعلق الفرض في الواجب لان الفرض من صقع الممكنات فكيف قال لو فرضنا واجبين فنقول الامر كما قلنا سابقا وكلامه هذا ان كان اراد جوازه في رتبة الازل فهو باطل واما ما قال الله سبحانه في كتابه في مواضع كثيرة نحو هذا الفرض مثل قوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقوله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض قل ان كان للرحمن ولد وامثال ذلك في الكتاب والسنة كثير فليس المراد به الفرض في رتبة الازل بل في رتبة الخطاب بالنسبة الى الاوهام وما يتوارد عليها من الشكوك والتجويزات الباطلة الناشئة من تشبيه الخالق تعالى بالخلق لجري الخطاب على ما يعرفون فان لحظ المصنف هذا المعنى ففرضه صحيح والا فلا **وقوله** فيكون ما فرض ثانيا منفصل الذات عن الواجب لانه ان كان متميزا حصل الانفصال والا لم تتحقق الاثنينية ولقوله لاستحالة ان يكون بين الواجبين علاقة ذاتية لانها لو فرضت لكانت غيرهما ولزم التسلسل بان يكون بين واجب وبين العلاقة غيرها وكذا بين كل علاقتين ولزم اذا كانت ذاتية كما هو المفروض ان لزومها ان يكون احدهما معلولا للآخر او هما معلولين لثالث كما هو مذكور في محله واعلم ان المصنف ذكر الذاتية اما لان غيرها لا يفرض في الازل او لان فرضها يلزم منه المحذور بالطريق الاولى اما لكونها حادثة فوجود المحذور من التركيب منه واحاجته اليه امتنع او لتركبه منه ومن كونه مسبوقا بجنده من نوعه وهو التباين الذي هو عدم العلاقة **وقوله** وهو خلاف الفرض يعني ان الفرض كونهما واجبين **وقوله** فلكل منهما مرتبة من الكمال الوجودي ليس للآخر ولا شيء منه فيضا من عنده وفرعه بالفاء على فرض الاثنينية ولا يرد عليه تحقق الفرق بكون واحد منهما جامعا لجميع مراتب الكمال كما تقتضيه الوجوب المطلق فلا يصح التفريع لان فرض التعدد مناف لكون احدهما كذلك لان كون احدهما كذلك لا يعقل الا مع الوحدة اذ لو فرض كونه جامعا لجميع مراتب الكمال وفرض ان الآخر لم تكن عنده زيادة على الكامل الا شيء لم يكن عند الكامل لكان هو الكامل او جزءا منه فان كان هو الكامل فهو واحد

لا اثنان وان كان جزا منه كان فرضك جامعيته كاله غير صحيح فالتفريع صحيح
فاذا فرض لكل واحد له رتبة كمال لم يحصل للآخر ولا تنتسب له كان كل منهما فاقدا
لكمال موجود عند الآخر وح لم يكن الذات الواجب بالفعل بل اما ان تكون
منتظرة لما فقدته فلم يكن لها الا بالقوة والاستعداد او مركبة مما وجدت
وما فقدت وهو قوة فيكون كل منهما عادما لكمال وجودي فاقدا لمرتبة وجودية
فلم تكن ذات الواجب محض حيثية الفعلية اذ كلما هو الوجوب بالفعل لا شئ
منه بالفعل وشئ منه بالقوة ووجوب الوجود انما هو واجب في الواجب
واجب بل مؤلفا من حيثيتين اذ بل يكون مؤلفا من حيثيتين وجدان وفقدان او
وجوب وامكان ومصداق لوجود شئ وفقد شئ آخر اذ يكون الواجب بنفسه
مصداقا لموجود وهو ما عنده ومفقود وهو ما عند الآخر والموجود الذي عنده
والمفقود الذي وجد عند الآخر كلاهما من طبيعة الوجود اذ كلاهما هو الوجود
الواجب والامكان لنحو منه او امتناعه ويجوز ان يكون والامكان لنحو آخر
منه او امتناعه عطفا على لوجود شئ اذ يكون مصداقا لامكان شئ لنحو منه
بالامكان العام وهو الموجود او مصداقا للممتنع على نحو الترديد بان يصدق
عليه بعض الوجود او بعض المفقود وهو ما عند الآخر وان يكون عطفا
على من طبيعة الوجود اذ كلاهما من طبيعة ما امكن له منه وهو ما عنده او ما
امتنع منه وهو ما عند الآخر وكل ذلك مناف للوجوب اذ مقتضاه الوحدة
المطلقة وهذا الدليل الذي ذكره هو ما ذكره الحكماء الا انه غير العبارة
وهو قولهم لو كان اثنين واجبين لزم تركيب كل منهما مما به الاشتراك
وهو الازلية ومما به الامتياز وهو ما يحقق الاثنينية والمركب حادث
وظاهر عبارة المصنف ان هذا الدليل غير ما ذكروه وليس كذلك ولو سلم
انه غير الترتيب والالفاظ فانه من هناك اخذوا الى قولهم نقول لانه قال
في الكتاب الكبير هذا الدليل يتكفل لدفع ما تشوشت به طباع الاكثرين
وتبلدت اذهانهم مما ينسب الى ابن كمونة ولا يرد عليه اصلا وهو انه
لم لا يجوز ان تكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان

مختلفتان بتمام الحقيقة يكون كل منهما واجب الوجود لذاته ويكون مفهوم
الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيا فيكون الاشتراك بينهما في هذا
العرض المنتزع عن نفس ذات كل منهما والافتراق تعرف حقيقة كل منهما
انتهى وقيل هذا هو تقرير الشبهة فتعطي وهذه شبهة عويصة وعقدة عسرة
منسوبة الى ابن كمونة ولكن ليست منه لما قال المصنف في كتابه الكبير اني
قد وجدت هذه الشبهة في كلام غيره ممن تقدمه ولكن الباعث على اشتهارها
هو ابن كمونة ولذا نسبت اليه وشيخه يدفعها الى وجه اخر انتهى والله فانظر
انتهى **اقول** هذه الشبهة ليست عويصة لانها باطلة والباطل لا يعسر
رده وبيان بطلانه نعم اذا اوردت على من لم يكن عارفا بالله سبحانه
بالدليل العقلي ودليل الحكماء قد تشتبه عليه العبارات وترتيب الفضايا
واصل الاشتباه خلط المفهوم والمعنى والمدلول والمصداق بعضها ببعض
في الحمل وكذا في الحمل الشايع المتعارف والحمل الاولي فلا حل ذلك يحصل
الاشتباه وتعظم الشبهة وبيان شبهة ابن كمونة ان تقول قولهم لا يجوز ان
يكون هناك يقع في الازل هويتان بسيطتان لا يجوز ذلك لان الازل معنا
ذات بحت والواحد من حيث هو واحد لا يكون اثنين لان المفروض ان
يكون للازل كمال مطلق واذا فرض التعدد فلكل الكمال المطلق يحصل
لمن يكون الآخر محتاجا اليه او يحصل لمن يكون الآخر مستغنيا عنه فلا مناص
من ان يقال لمن يكون الآخر محتاجا اليه لان كون الآخر محتاجا اليه الحلا في
حقه من كون الآخر مستغنيا عنه فلو فرض الاستغناء عنه من غيره لم يكن
كاملا مطلقا فليس هو الازل بل هو حادث وايضا قد ثبت ان الازل
ليس ظرفا يحل فيه الواجب ليجوز ان يكون محلا لغيره كما كان له والا لتعددت
القدماء فتتوجه اليه ادلة التوحيد كغيره من المفروضات القديمة وانما
هو نفس الذات البحت وليس الذات شيئا غيره وما كان خارجا عن الذات
لكونه في الامكان اذ ليس غير الازل او الامكان والازل هو الذات فاذا لم يكن
هو الذات كان في الامكان وايضا الازل ليس متجزيا بل هو بسيط مطلق فاذا

فرض هويتان لابد ان يلحظها العقل في الاعتبار بلحاظين ويستحيل ان يكون بلحاظ واحد لتغايرين فلو كانا في الازل كان كل واحد في جهة غير جهة الآخر فيكون الازل متجزيا ويكونان محصورين وايضا لا يعقل من معرفة الواجب الا كونه غير محصور ولا يدخل لغيره فيه فاذا فرض اثنان كان كل منهما محصورا في غير محل الآخر ويكون احدهما داخلا في الآخر نافذا فيه او كل منهما نافذا في الآخر داخلا فيه والاول والثالث باطلان للزوم الحصر في الاول لكل منهما وحدوث كل منهما في الثالث واما الثاني فيثبت به الواجب الحق الداخل في كل ما سواه والا لكان محصورا والذي لا يدخل فيه والآ لم يكن صمدا **وقوله** مجهولتا الكنه يريد به تعظيم الشبهة واغلاق باب المعرفة بها لئلا يسهل الجواب الا انه لا يتم له ذلك لان قوله بسيطتان **وقوله** مختلفتان بتمام الحقيقة ينافي كونهما مجهولتا الكنه فان حكمه بالبساطة عليهما ينفي كونهما مجهولتين مطلقا بل هما معروفتان بالبساطة وكذا بالتضاد بان تكون كل واحدة منهما ضد الاخرى لان الاختلاف وان كان اعم من التضاد الا انه قوله بتمام الحقيقة مخصص له فيكون المراد بالاختلاف التضاد وعلى فرض التضاد يمتنع فرض الوجوب لان الوجوب لا يكون لذاته محصورا في ذاته ولا في فعله ولا في تسلطه ولا في علمه ولا في قدرته ولا في ملكه وفرض الاختلاف مناف لفرض الوجوب لان معناه الكمال ففرض المخالف هو مثل قولك هذا الشيء كامل مطلق ليس بكامل مطلق فقوله يكون كل منهما واجب الوجود بذاته مناقض لما فرض من التعدد والاختلاف في اصل مفهومه ومدلوله فلا يجوز الفرض في نفسه فلا تثبت الشبهة اصلا **وقوله** فيكون مفهوم واجب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيا يمتنع انتزاع مفهوم واجب الوجود منهما لان مفهومه الوحدة البسيطة في جميع الجهات من الواقع والذهن والفرض والتجويز وكل مفهوم غير هذا فهو مفهوم ممكن الوجود وانما تسميته بغير اسمه كتسمية الصنم المنحوت من الخشب بواجب الوجود المعبود بالحق الخالق لناحته وهو قوله

قوله مقولا عليهما قولا عرضيا لان هذا المفهوم لم يكن منتزعا من ذاتيهما بل مما عرض لهما وليس الا محض النسبة ولو كان المفهوم منتزعا من معنى ذاتي كان مقولا عليه قولا ذاتيا فاذا فرض ان يكون مفهوم الوجوب مقولا عليهما قولا عرضيا دل على انه منتزع من تلك الجهة فلا يكونان على هذا الفرض واجبي الوجود وان الصدق مفهومه عليهما صدقا ذاتيا **وقوله** فيكون الاشتراك بينهما في هذا المعنى الوصف المنتزع عن نفس ذات كل منهما صريح في عدم اشتراكهما في وجوب الوجود واذا كان اشتراكهما انما هو في الوصف الذي هو محض النسبة كان كل منهما ممكنا او احدهما والآخر واجب فتبطل صورة الشبهة على ان قوله المنتزع من نفس ذات كل منهما يدل على ان ذلك المفهوم يقال عليهما قولا ذاتيا والا فكيف ينتزع من ذات كل منهما ويقال عليهما بالعرض فان قلت هو يريد ان الانتزاع اي ظل عرض ليس هو نفس الذات واذا كان كذلك يقال بالعرض وهذا ظاهر قلت نعم ولكنه يقال على مبدء الانتزاع فان كان المنتزع صفة الذات كان مقولا على تلك الجهة وان كان صفة الذات او الفعل كان مقولا على ذلك ايضا مثلا اذا كان المنتزع من حقيقة زيد كان مقولا على جهة الحيوانية والناطقية منه وان كان من صفته من بياض وسواد كان مقولا على تلك الصفة الجبلية وان كان من صفة فعل كقيام وقعود كان مقولا على تلك الصفة الفعلية وبالجملة يكون المنتزع يكون مقولا على جهة الانتزاع قولا ذاتيا ولا نريد بالذاتي هنا كما ارادوا بان يكون هذا المنتزع عين المنتزع منه اذ لا يكون الا في نقل حقيقة الشيء معرى عن العوارض الخارجية وان كان ظلا كان مقولا عرضيا بل نريد انه اذا تصورت قيام زيد كان ذلك المنتزع الذهني الذي هو ظل قيام زيد مقولا على قيام زيد قولا ذاتيا بمعنى انه اسم الصادق عليه حقيقة لانه ذاته اذ من المعلوم ان هذه الصورة الذهنية ظل وصورة لقيام زيد انتزعها الذهن منه الا انه في الحقيقة اسم الصادق عليه صدقا ذاتيا يعني انه اسم المعنى لم المطابق له الدال عليه بالمطابقة لانه موضوع له كما ان الاسم اللفظي كذلك

بل هذا اوله فاذا انتزعت مفهوم واجب الوجود من نفس تلك الهويتين
كان المعنى انه في الواقع ليس كل منهما في الفرض واجب الوجود وانما نقول
ذلك باللفظ وعلى هذا لا تكون الشبهة شبهة والمفروض كونها شبهة ولذا
قال ابن كمونة في اول كلامه لم لا يجوز ان تكون هناك الخ ولو اراد فرض اللفظ
والامكان لكان متحققا واقعا فان الدرسي انه يقول لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا ففرض الالهة في اللفظ وهو لا يدل على امتناعه وانما الجواب يوجه الى
الفرض باعتبار الوقوع لا لمحض اللفظ وهذا المعنى الوجه الذي اشير كافيه كما في
قوله لا يقول احد الآ انه الله وانما يقال انه اسم لما هو ذاته في الفرض في
الواقع لتحقق الشبهة وقد سبق الجواب الكاشف لكل حجاب **وقوله** والافتراق
يعرف حقيقة كل منهما نعم الا انه يلزم منه التركيب مما به الافتراق وما به الاجتماع
وهذا ظاهر ان شاء الله تعالى **قال** فواجب الوجود بالذات يجب ان يكون
من فرط الفعلية وكمال التحصل جامعا لجميع النشآت الوجودية والاطوار الكونية
والشئون الكمالية فلا مكافئ له في الوجود ولا مماثل ولا ند ولا ضد ولا شبه
بل ذاته من كمال الفعلية يجب ان تكون مستند جميع الكمالات ومنبع كل
الخيرات فيكون تاما وفوق التمام **اقول** فهو من فرط الفعلية اي كونه
غير منتظر في ذاته لشيء بل الكمال الفعلية التي فوق ما يعقل مما بالفعل
بما لا يتناهى ولكمال تحصله وتحققه بما هو هو جامعا لجميع النشآت الوجودية
لذاته بذاته يعني في ذاته فلا يخرج عن ذاته شيء ولا يفوته شيء ولا يعزب عن علمه الذي
هو ذاته شيء فتكون ذاته جامعة لجميع وجودات ما سواه ولجميع اكوان الكائنات
واطوارها وشئونها الكمالية فهو مبدأ كل شيء الفائض عنه كل شيء واعلم ان
هذه معاني كلمات المصنف واتباعه ويلزمهم ان يكون كل شيء يخرج من ذاته
ويعود اليها فاخرج منه فهو ولادة ومن قواعدهم المقررة التي هي اس
اعتقادهم وستر معارفهم قولهم ان معطي الشيء ليس فاقدا له وعندنا
وعند ائمتنا عليهم السلام ان هذه كفر وزندقة فانه سبحانه خلو من خلقه فلا يكون
محلا لشيء من المخلوقات وخلقه خلو منه فلا يكون في شيء منها قال الرضا

الرضا عليه السلام كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه الخ وذلك
لان الموجودات الامكانية والنشآت الوجودية والاطوار الكونية مثل
الاطوار النطفة والعلقة والمضغة والعظام ثم كذلك الشئون الكمالية
في جميع المراتب والتنزلات والظهورات كلها نفس شئون امكانية محل ذكرها
وكونها وعينها امكنها واوقاتها الامكانية ليس بينها وبين الازل عز
وجل نسبة ما بوجه من الوجوه واين التراب ورب الارباب والحق في
العبارة عن المعنى الصحيح ان يقال انه عز وجل لفرط فعليته وكمال تحققه
ان يكون الاحد الواحد قائما بذاته لا ينسب الى شيء ولا ينسب اليه شيء ولا
يدخل في شيء ولا يدخله شيء كان في الازل الذي هو ذاته المقدسة واحدا متوحدا
ليس معه شيء غيره وهو الآن على ما كان لم يشق بفعله قدرته فعل قدرته
واحدث مشيئته بمشيئته لا من شيء غير نفسها حين كونها لها ولا اصل لها في غير
نفسها تستند اليه غيرها اقامها بها من نفسها وذكرها بنفسها قبل ان
ذكره لها ثم اخترع الاشياء موادها وصورها لا من شيء الا بفعله يعني انه
تعالى اخترع موادها لا من شيء غيرها ولا شيء غيرها فاقامها بها وخلقها
من نفسها من صورها فاخترع النشآت الوجودية لا من شيء وليست مذكورة
عنده قبل اختراعها الا باختراعها فلا تقل انه عالم بها في الازل فيلزمك
ان تكون معلومة في الازل اذ ليس الازل غيره تعالى والا لكانت حالة فيه
بل تقول انه سبحانه عالم في الازل بها في امكنة حدودها واوقات وجودها
فالازل علم بحت لا جهل فيه وذكر بحت لا غفلة فيه والمعلوم والمذكور
معلوم ومذكور بما هو موجود في خزائن النشآت الوجودية والاطوار الكونية
والشئون الكمالية كلها بفعله لا من شيء واقامها بذواتها وقومها بها وكل
ذلك في الامكان كل في مكان وجوده ووقت حدوده فهذه هي القدرة
التي لا نهاية لها ولا غاية حيث شاء الاشياء بمشيئته لا من شيء وعين
الاعيان بارادته لا من عين حتى كانت الاشياء بمشيئته اشياء والاعيان
بارادته اعيانا قال الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار وقد قال الرضا عليه

قد علم اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هناك لا يعلم الا بما ههنا فـ
وانت تتفكر في هذه الاصوات التي امدتها اسبابها التي هي الهواء و
الات الكلام والاسنان واللسان و ليس في شيء من هذه الاسباب
صوت فمن اين جاء الصوت ولو كان خلقها حقا من حقايقها التي في ذاته
لما كان يوصف بالقدرة الكاملة بلا نهاية ولا غاية ولكانت تلك
الحقايق اشياء مغايرة له في ذاته وغير مخلوقة له وهذا معنى قول المصنف
على الحقيقة فلا مكان له في الوجود ان يعادل وسوا وما خوذ من قوله تعالى
ولم يكن له كفوا احد وهذا توحيد الذات ولا مثل ولا ند ولا ضد والند
على اشهر التفسيرين المشارك في الصفات الذاتية وكذا المثل كما قال تعالى
ليس كمثله شيء والضد هو المقابل في الصفات الذاتية وقد يستعمل في المقابل
في الافعال وقيل بالعكس معنى الضد والند وهذا توحيد الصفات ولا
شبيه له وهو المشارك في الصفات الفعلية مطلقا ومن ذلك قوله تعالى
هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه وقوله تعالى قل الله خالق
كل شيء وهذا توحيد الافعال والرابع من مراتب التوحيد توحيد العبادة
ولا يشرك بعبادة ربه احدا **وقوله** بل من ذاته من كمال الفعلية يجب
ان تكون مستند جميع الكمالات ومنبع كل الخيرات فيه ما تقدم لانه هو
مراد المصنف فذرهم وما يفترون **وقوله** فيكون تاما وفوق التمام قال
بعض الملا محسن احمد المذكور في تعليقاته على هذا الكتاب اما كونه تاما فلانه
جامع لجميع مراتب الوجود ولا تكون مرتبة من مراتب الوجود لا تكون له
ولم يكن مشتملا عليها بل هو محض الوجود وصرف النورية واما انه فوق
التمام فلان جميع الموجودات التي سواه حاصلة من وجوده فائضة عن
ذاته فهو الكل وفوق الكل انتهى وكلامه هذا مثل ما ذكره المصنف في اتباعهم
القائلون بوحدة الوجود وقد تقدم بيان بطلانه مثل ان قوله ولا تكون
مرتبة من مراتب الوجود لا تكون له ولم يكن مشتملا عليها يلزم منه اشتماله
على النقايص الخلقية والقبايح لان من جملة مراتب الوجود لانها وجودات

وجودات وان كانت اصولها ودواعيها اعلاها فيكون محلا لغيره او مركبا
منها وعلى ذلك يبقى لغيره بكونه محض الوجود وصرف النورية وبغيره فوق
التمام يكون جميع الموجودات التي سواه حاصلة من وجوده فائضة عن ذاته
يشعر بكونها حالة فيه عنده فيكون محلا لغيره من الاشياء القديمة والحادثة
الحسنة والقبيحة وهو كما ترى في غاية من الشناعة **وقوله** فهو الكل فوق
الكل يشعر بتركيبه منها وانه عبارة عن كلها مثل قولك شجرة فانه مجموع
الاصل والفرع والاغصان والورق والثمر واما فوق الكل فمعناه كما
لشجرة وان كانت هي مجموع تلك الامور المذكورة الا انها في رتبة الوحدة
رتبتها فوق رتبة مجموع تلك الامور من حيث هي ذلك المجموع وهو فوق
رتبة الافراد جميعها فالشجرة فوق الكل اي فوق المجموع من الافراد و
فوق جميع الافراد وكل هذه اعتبارات باطلة لا يزداد اصحابها الى الله
سبحانه من هذا الطريق الا بعدا منه عز وجل ومن معرفته اللهم اهدنا من عندك
وافض علينا من فضلك وانشر علينا من بركاتك يا اكرم **قال** المشعر
الرابع في انه المبدء والغاية في جميع الاشياء الاصول الماضية دلت
على ان واجب الوجود واحد بالذات لا تعدد له وانه تام وفوق التمام
فالان نقول انه فياض على كل من سواه بلا شركة في الافاضة لان ما سواه
ممكنة الوجود والماهيات ناقصة الذوات ومتعلقة الوجودات بغيرها
وكل ما يتعلق وجوده بغيره فهو مفتقر اليه مستتم به فذلك الغير مبدؤه
وغايته **اقول** قال الملا احمد المذكور في تعليقاته المقصود من هذا
المشعر اثبات الوحدة الفعلية بمعنى انه ليس له شريك في
الفعل والافاضة كما انه ليس له شريك في الوجود الا انه مع اعلم ان الحق
المتعال من حيث انه فاعل الاشياء يقال له المبدء ومن جهة مرجوعها
اليه وكونه منتهى سلسلة الحاجات يقال له الغاية فان المراد بالغاية
ههنا هذا المعنى فان قلت اقول كونه المبدء والغاية انما يصح القول
به ممن هو من اتباع الائمة الهدى عليهم السلام بان يكون يسلك طريقهم ويقتدي

بهم وبجعل قولهم دليل عقله في كل شيء واما من يا دل كلامهم على ما يطابق رايه
فانه لا يعتد راي الصراط المستقيم لانهم اذا قالوا بذلك يريدون بكون المبدا
الى الاشياء كلها بمعنى احد لا منشأ شيء فقط ونحوه بمعنى انه المبدا والغاية
لكون الغاية فلان جميع الاشياء تاول الى حكمه وقدره وقضائه كما قال تعالى
والى الله ترجع الامور والى الله المصير وقال سيد الساجدين عليه السلام في دعائه
في الصحيفة كلهم صائرون الى حكمك وامورهم آئلة الى امرك واما على راي
المصنف ومن تابعه ووافقه على رايه فهذا الكلام لا يصح منهم ولا يجوز نسبته
الى الله سبحانه لاستلزام التشبيه والحدوث اما سمعت قول الملا احمد المتقدم
ان الحق المتعال من حيث انه منشأ الاشياء يقال له المبدا الى جزئه بل رجا
في لوازم الاشياء ليست الا اطواره وحيثياته العارضة لذاته في مراتب تنزلاته
بشؤوناته الذاتية قال الملا محسن الكاشاني صهر المصنف وتلميذه في الكلمات
المكنونة قال او تقول ذات الاسم الباطن هو بعينه ذات الاسم الظاهر والقابل
بعينه هو الفاعل فالعين الجز المجعول عينه تعالى في الفعل والقبول ايدا في
وهو الفاعل باحد يديه والقابل بالاخرى والذات واحدة والكثرة نقوش
فصح انه ما وجد شيئا الا نفسه وليس الا اطواره انتهى فتنبه بر رحمك الله كلامهم
لتعرف مقامهم واما قوله الاصول الماضية فقد قال الملا احمد المذكور في آخر كلام
فنقول ان المعلول الاول يحتاج في اصل ذاته اليه تعالى وذاته مع جميع صفاته
منه تعالى وفايضة عنه فاذا صدر عنه شيء فالحقيقة صدور ذلك الشيء عن الواجب
لان اصل ذات المصدر المفروض منه تعالى وهو جعل ذلك المصدر مصدرا فالحقيقة
الصدور والفيض منه وكذلك ما سواه فثبت ان الكل من عند الله وانه ليس في
الوجود فاعل ومؤثر حقيقة الا هو وما يظن انه فاعل مما هو غيره فليس بفاعل في
الحقيقة بل هو آلة ولكن ليس انه بفاعليته من حيث هو فاعل بمعنى احتياجه الى تلك
الآلة في الفاعلية بل هو آلة للفعل بمعنى ان ذلك الفعل لا يمكن ان يتحقق بدون
ذلك الشيء ولو امكن لتحقق قال المصنف في كتابه الكبير لا يحتاج الفاعل
الاول في ان يفيض عنه شيء الى شيء غير ذاته صفة كان او حركة او آلة كما تحتاج

يحتاج النار في احراقها الشيء الى صفة هي الحرارة والشمس في انضاجها اطراف
الارض الى الحركة والنجار في نحت الباب الى الفاس ولا يمكن ان يكون له في فعله عائق
او شرط منتظر انتهى كلامهما **وقوله** فاذا صدر عنه شيء فحقيقة ذلك المصدر انه يلزم
منه القول بالاجبار كما هو مذهب الاشاعرة ولولا خوف الاطالة لبينت اللزوم
وقوله فاذا صدر هو جعل ذلك المصدر مصدرا قد انكر هذا فيما تقدم من كلام على
صاحب الاشراق انه قال ما جعل المشمش مشمشا فهو اجازه لقوله وهو جعل
المصدر مصدرا والمصنف في كلامه في كتابه الكبير يشعر بانه فاعل بذاته لا بشيء غيرها
من فعل او صفة وقد تقدم ما فيه كفاية ورد على قوله كلامه الى انه يفعل بفعل
وقوله ولا يمكن ان يكون له في فعله عائق لا يدل على انه يفعل بذاته ولكن لا يقدر
على العبارة بدونه لان الفعل عنده ليس شيئا وانما هو ارتباط النسبة التي يقتضي
بذاته الفيض والجود لا ان الفعل شيء مستقل احدثه الله بنفسه والله احدث به الاشياء
فالاشياء انما سميت شيئا لانها من مشيئته كما قال امير المؤمنين عليه السلام وهو شيء
الشيء حين لا شيء اذ كان الشيء من مشيته الى آخر كلامه عليه السلام وانما تنشأ وتثبت
الذوات بعد حصول متعلق الذي هو مشيته وارادته **وقوله** او شرط منتظر اقول فلم يطلق
المصنف في زمن آدم او جعل العقل الكلي اذا لم يكن شرط منتظر نعم الشرط المنتظر
الذي لا يمكن الا كذا وقبله هو ممتنع في بنية الموجود والايجاد وفيه شرط في نفس الفعل
بل لانه عنه المفعول وهذا على طريقتنا فان القوم ليسوا بهذا الصدد واما
ما يردون المعنى الاول وبعد كلام طويل للملا احمد تركناه قال انك اذا قلت لغلامك
خذ هذا الدرهم واعط فاذا اعطاه فحقيقة المعطي ليس الغلام بل انت انت
كما هو ظاهر فانك بالمعنى الواحد الحق المتعال الذي ذوات الاشياء وحقايقها
منه وهو المعطي والمفيض ليس الا ولعل قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله
رمى وكذا قوله انك لا تهدي من احببت وقوله والله خالق كل شيء ونحوها اشارات
الى هذا فتفطن انتهى فتامل في قوله الذي ذوات الاشياء وحقايقها منه ثم قال
فان قلت على هذا التحقيق يرجع الى ان الفعل مطلق للحق الصانع والباقي
ادوات معدات بعضها بالنسبة الى بعض فنقول اما ان يكون لذلك البعض المعد

ما يقرّ الجزء بالنسبة الى بعض الافراد ولا يكون قادرا تاثيرا اصلا فان كان الاول فيلزم
ان يكون ذلك بالنسبة الى اثره الخاص به فاعلا فيتحقق فاعل من غيره وان كان الثاني
فرجع الى المذهب الاشعري الذي هو باطل عندهم وهو يلزم اما القول ببطلان
هذه الدعوى او الاعتراف بصحة مذهب الاشاعرة وبان ما ادعوه هو بعينه
ما ذهب اليه الاشعرية مع انهم ينكرونه فكيف يكون هذا قلت نختار الاول
ونقول ان له اثرا بالنسبة اليه لكن اثره اثر المعد بالقياس الى المعلول
والشرط بالاضافة الى المشروط بمعنى انه لو لم يكن لم يصدر ذلك من الفاعل
والحاصل ان صدوره من الفاعل موقوف على ذلك الشرط لا ان الصدور
منه بل من الفاعل وفرق بينهما يفهم من له ادنى شعور اي اقول قوله انك
قلت لعلك اي يريد ان المفاض من الفاعل وهذا صحيح لكن فيه شيئان
احدهما ان المفاض هو ما نسميه الوجود والمادة ونسميه المقوم بالوجود
ولكنه جزء الموجود ولان الموجود مركب منه ومن القابلية التي هي الماهية الاولى
والصورة ولا شك ان الصورة جزء الشيء وليس بقديم ولا اوجد نفسه
ولم يوجده مثله فلا بد وان يكون اوجده موجد الوجود ونقول هو مخلوق
من الموجود الذي هو المادة والوجود لو كان مفاضا من ذات الواجب لكان
المخلوق منه مفاضا منه فعلا اذ لا يكون في ذاته تعالى بالقوة فرجع الامر على
المنع السابق واذا كان الوجود مفاضا بفعله تعالى لا من شيء وخلقت
الصورة منه لم يكن المحذور وانما يكون على قولهم مثل قول الذي ذوات الاشياء
وحقائقها شيء في ذاته فلا يغني ما نبرئكن من ان حقائقها اخترعها
بفعله لا من شيء وخلق صورها منها واليه الاشارة تلويحا بقوله خلقكم من
نفس واحدة اي المادة المطلقة وخلق منها زوجها يعني صورتها كما تقدم
وثانيهما اذا لم يكن شيء من الايجادات الا من الفاعل لزم الجبر لان التخلص
من الجبر انما يكون بنسبة افعال العباد اليهم وذلك ان تنسب فعل الطاعة
من العبد الى ما من عطاء الله وينفذ ارجحيته من ربه وفعل المعصية
من العبد الى ما بالله لا منه وارجحيته من نفسه انيته من نفسه وماهيته

وماهيته فالطاعة من الله بالعبد لانها من الوجود والمعصية من العبد بالله
لانها من الماهية ولو كان كل من الطاعة والمعصية من الله لكان العبد مجبورا
وقوله في جواب الاعتراض الحق المعروض فقلت نختار الاول اعني كون السبب
المتوسط بين الفاعل والمفعول له تاثير ونقول ان له اثرا بالنسبة اليه
ويريد به اثر الشرطية بمعنى توقف الفعل عليه لا ان المفاض صادر
عن ذلك الشرط وذلك المعد الى وهذا الكلام يوهم الصحة وليس كذلك
لان ذلك قابلية او متمم لها وذلك له تاثير بالفاعل لا ان الفعل فانه
من الفاعل وان ذلك المعد شرط الافاضة لا غير بل جهة الماهية والانية حكاية
عنه بالفعل الى ان جعله الفاعل فاعلا كما اشار الى الاثر بقوله فقالوا واذ
تخلق من الطين كهيئة الطير باذني والاخبار كثيرة في ان الله سبحانه خلق ملكا
وفوض اليه خلق سموات وارضين وكذا في الملكين الخلاقين يقتحمان بطن
الام من فمها لما يخلق في الجنين ولما كان التفويض الذي هو رفع يد المالك
عن ملكه عز وجل باطلا بقي الصنع والخلق والتاثير بالله سبحانه الا انه قوله
كن فيكون فان يكون ضميره الفاعل يعود الى المفعول فلذا قلنا ان المفعول
فاعل فعل الفاعل باذن الفاعل في مثل قولك لزيد اضرب فان الامرك
وفاعله ضمير زيد والحاصل ان الفاعل انما يفيض المادة يحدثها لا من شيء
بشرائطها من القابلية ومتمماتها واما الصورة فيفيضها الفاعل بالمفعول
ولو قيل يحدثها المفعول بالفاعل اي القابلية لفعل الفاعل صح على
تاويل ما تقدم فان قوله كن فيكون من هذا النحو فكن هو الفعل وفاعله
ضمير المفعول فالفاعل الفاعل بالمفعول لانه عضد لفعل الفاعل لان لا
يمكن بدون ان يتعلق بالمفعول ويكون هو الانفعال وفاعل ضمير المفعول
وفاعله هو المفعول بقابليته بالفاعل لانه واهب القدرة وباطنه فلم
تأثير بالله سبحانه وقول المصنف انه فياض على كل من سواه جميع القول فيه
ان يقال انه فياض بفعله من سائر الاشياء الممكنة والاشياء الممكنة انما
بمشيته الامكانية لا انها في مشيته الامكانية ومتعلقات وجوهها

الكونية فهذا خزائن الكليات والمشيئة وفيها السرمد وهي للامكانية
وزمانية للكونية فالمشية الامكانية ووجوبها ومتعلقاتها في السرمد
ومحلها العمق الاكبر ومحل ذلك في الامكان الراجح والمشية الكونية ووجوبها
في ظاهر السرمد ومحلها العمق الاكبر ومحل ذلك في الامكان الراجح ومتعلقاتها
في الدهر ومحلها الممكن ومحل ذلك في الامكان المساوي وهو سبحانه بفعله
مناحي بفعله فنافي جميع من سواه بذلك السور بلا شركة في ان فيه بفعله
وقوله لان من سواه ممكنة الماهيات ناقصة الذوات جميع وعليه استدل للنفا
وعلى نمط سلكنا فلذا قلنا لا يجوز ان يكون شيء غيره فيه بفعله او هو مشتمل
عليه او مركب منه او فرع عن ذاته او بائن منه او عائد اليه لانها محتاجة
الى غيرها وهو قول المصنف ومتعلقات الوجودات بنورها وكل
ما يتعلق وجوده بغيره فهو مفتقر اليه متمم به فتكون حادثة فلا يكون
تعالى محلا لها مشتملا عليها فلا تكون فائضة عن ذاته والا لكانت ذاته
قبل الفيضان فيلزم اختلاف حالتيه قبل الفيضان وبعده ومختلف
الحالتين حادث فلا تكون ذاته المقدسة تعالى مبدا للحوادث ولا غاية
لها ولا يصح كون ذاته مبدءا لها اي للممكنات وغاية لها على نحو ما ذكرنا
بخلاف قول المصنف فذلك العز مبدؤه وغايته لانه لما رتب
اسناد حاجتها وفقرها اليه بنى عليه كونه مبدا لها وغاية وقد بينا
قبل هذا ان مبدءها ان مبدأ ايجادها فعله فيكون هو غايتها واما وجودها
فليس فعله مبدءا لها بمعنى انها خلقت منه فيكون مادة لوجودها كما حكى
الرضا عليه السلام عن ضرار واصحابه القائلين به ردا على سليمان المروزي في قوله
بقدم المشية فان ضرارا واصحابه قائلين بكونها مادة الاشياء كما هو رأي بعض الصوفية
واكثرهم مثل مقالة المصنف بان كل موجود انما خلقها عز وجل بفعله لا من شيء
بل اخترعها اختراعا لا من شيء خلقت منه واليه تعود وانما ايجادها بفعله
فوجود المخترعة موادها وخلق منها انحاء قابليات وجوهها صورها
فافهم بفعله قيام صدور بوجود الله الذي هو موادها وصورها الذي هو ما بينا

ما بينا تنا قيام ما ركنا وهو قيام امر في قوله تعالى ومن اياته ان تقوم السماء
والارض بامره وقول الصادق عليه السلام في الدعاء كل شيء سواك قام بامرك هو
فذلك قائمة بامره قياما ركنيا قال فالممكنات على تفاوتها وترتبها في
الكمال والنقص فاقرة الذوات اليه مستغنية به في حدود انفسها ممكنة
واجبة به بالاول الواجب تعالى بل باطلة هالكة بانفسها حقة بالحق
الواحد الاحد كل شيء هالك الا وجهه ونسبته الى ما سواه نسبة ضوء الشمس
لو كان قائما بذاته الى الاجسام المستضيئة منه المظلمة بحسب ذواتها وانت
اذا شاهدت اشراق الشمس وانارته بنورها ثم حصل نور اخر من ذلك
النور وحكمت بان النور الثاني من الشمس واسندته اليها وهكذا الثالث
والرابع الى ان ينتهي الى اضعف الانوار الحسية فقس على هذا المنوال وجود الممكنات
المتفاوتة في القرب والبعد من الواحد الحق فالكل من عند الله تعالى اقول
قوله فالممكنات الى قوله مستغنية به صحيح ليس منه الا دعواهم الحقيقة ودعوا
ما التجوز لانهم يقولون مفتقرة الى ذاته ونحن نقول الى فعله وان كان فعله
اقامه الله بنفسه اي بنفس الفعل قيام صدور وقياما ركنيا معا باعتبارين وقوله
في حدود انفسها ممكنة فهذا صحيح وقوله واجبة به بالاول الواجب تعالى فان
اراد بالوجوب الوجوب المتعارف وهو الثبوت المانع من النقيض كوجوب وجود
المعلول عند وجود العلة التامة على اصطلاحهم فصحيح وهو حق لا يخرج به الوجوب
عن الامكان وهو مانع من حصول التعلق بينهما وان اراد كما يقولون بان للممكنات
وجهين وجها تفصيليا اليها وهي بهذا الاعتبار ممكنة ووجها اجماليا اليه تعالى
عنده وهو ما في علمه الذي هو ذاته من صورها العلمية وحقائقها الوجودية
ح واجبة ازلية بالوجوب الذاتي ويستشهدون بقوله تعالى ما عندكم ينفد وما
عند الله باق وهو قوله بل باطلة هالكة بانفسها حقة بالحق الواحد الاحد
ويريد باستشهاده بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ان الضمير في وجهه يعود
الى الشيء وهو احد التفاسير في الاية اي كل شيء هالك وفان وباطل الا وجه ذلك
الشيء الذي هو صورته العلمية التي في علم الله الذي هو ذاته ووجوده الذي هو لا ينفع

وجود الله او ظله وهو لا شك باق لا يتغير لا في ذاته ولا كلامهم في مثل هذا و
نحوه وانت اذا نظرت فيه على طريقة ائمة العدل الذين جعل الله الحق فيهم
ولهم وعليهم رايت كلامهم هذا ونحوه باطلا فاسدا لانه كفر صريح وشرك
بين وزندقة ظاهرة قال المصنف في كتاب اسرار الايات ان معنى الواحد
هو الذي يمتنع عن قبول الشركة بينه وبين غيره ومعنى الاحد هو الذي لا
تركيب فيه ولا اجزاء له بوجه من الوجوه فالواحد عبارة عن نفي الشريك والاحد
عبارة عن نفي التكثر في ذاته انتهى وقال ابن ابي جمهور في المجلي الفرق بين الواحد
والاحد ان الاحد هو الذات وحدها بلا اعتبار كثرة فيها اي الحقيقة التي
منشأ العين الثابتة الكلي نفسه وهو الوجود من حيث هو وجود بلا قيد عموم ولا خصوص
ولا شرط ولا [illegible] والواحد هو الذات باعتبار كثرة الصفات وهي
الحضرة الاسمائية لكون الاسم هو الذات مع الصفات انتهى وقوله ونسبته
الى ما سواه نسبة ضوء الشمس لو كان قائما بذاته الى الاجسام المستضيئة منه
المظلمة بسبب ذاتها اقول اذا كان قائما بذاته لا ارادة كون الضمير في نسبته
يعود الى الواجب تعالى فان كان كذلك لا يتمثله ضوء الشمس اذا كان يفرض
انه قائم بذاته ليطابق التمثيل لانه تعالى غير مستند الى غيره وضوء الشمس مستند
اليها فلا يصح التمثيل الا اذا فرض انه قائم بذاته ولو جعل الضمير في قوله نسبته يعود
الى الوجود المطلق الذي هو حقائق الاشياء ووجود الله لم يحتج قوله اذا كان قائما
بذاته لانها قائمة بفعل الحق تعالى كما ان ضوء الشمس قائم بظهور الشمس
به وسياق كلامه هنا وفي غير هذا المكان يفيد انه يريد ضمير الواجب وذكر
مراتب متفاوتة له ونسبتها الى وجود الممكنات لا يتأتى في ذلك عنده لانه قد ذكر
سابقا انها عبارة عن تنزلاته في مراتبه ومنازله بما فيه من شؤونه الذاتية فالتعدد
انما هو لخصوص المراتب والمنازل بما يلحقها من اثار تلك الشؤون والا فالوجود
كله عنده حقيقة واحدة بسيطة واختلاف هذه المراتب في الشدة والضعف
باعتبار قربها وبعدها بالنسبة الى قوله المطلق وهو الوجود الصرف الذي
لا يشوبه شيء من عدم او عدمي ويكون جعل تعدد المراتب وتفاوتها انما هو باختلاف

باختلاف المراتب بما فيه من الشؤون الذاتية المتفاوتة لا لاجل اختلاف حقائقها
المركبة وهذا اما ان يكون جهلا بحقيقة المخلوق او يكون المصنف لاحظا لكون
وجود المخلوقات واجبة الوجود بوجوب الواجب الوجود في ثانية التحقق لانها
ترشح واجب الوجود وعلى كل تقدير فكل هذه الامور باطلة لا يجوز اعتقادها
ولا القول بها الا على سبيل الحكاية او للرد عليهم اذ على ارادة ان مرجع
الضمير هو الواجب تعالى وان اجاز التقييد بقوله اذا كان قائما بذاته اذ
بدونه يبطل التمثيل لكن متضمن للتشبيه بان ضوء الشمس مثله في هذه النسبة
وقوله فقد ليس كمثله شيء [illegible] مثل هذه وغيرها لانه يريد به تمثيل الذات
البحت ومتضمن للتكثر الحقيقة البسيطة الواجبة وتعددها مع فرض بساطتها
المطلقة واتحادها المطلق وعلى ارادة ان مرجع الضمير هو الممكن يكون
تشبيهه صحيحا وتقييده باطلا مع ان قوله نسبته الى ما سواه سواء اريد منه
الاحتمال الاول يعني الوجود الحق تعالى او المطلق ام الاحتمال الثاني يعني
وجود الممكنات يلزم من تمثيله بضوء الشمس بالنسبة الى الاجسام ان هناك
حقائق ليست مجعولة بوصف لها الوجود والمجعول كما ان الاجسام لم تكن مجعولة
لضوء الشمس العارض عليها وتلك الحقائق هي الماهيات الغير المجعولة التي
ما شمت رائحة الوجود وهذا هو المعروف من مذهبهم وقد اشرنا الى ان
الشمس على سطح [illegible] رتبة بنورها يريد بيان كيفية تنزلات الوجود في
مراتبه واطواره ومعنى تمثيله ان الشمس اذا اشرقت على كثيف حتى استنار
بنورها وذلك المستنير مقابل لكثيف اخر فانه يستنير بنور الشمس لا بنور
المستنير وان كان الثاني اضعف من الاول وكذلك الثالث اذا قابل الثاني
والمستنار الثالث فانه يستنير بنور الشمس لا بنور المستنير الثاني وان كان
الثالث اضعف بالنسبة الى الثاني لبعده عن الشمس الا ترى ان الشمس اذا
ذهب نورها عن الاول ذهب نورها عما بعده لانها المالوب وذهبت
انوارها وهذا بخلاف ما فهم المصنف لان الشمس لو غابت او حجبت
عن الاول وان لم يغب عن الافق لم يوجد لما نور فيما بعده من الثاني

[illegible] وقوله [illegible]

والثالث وجزءها وهذا يدل على ان النور من الاول وقد علمت طبيعته
تطبيعه حيث قال ثم حصل نور اخر من ذلك النور والنور الثاني الحاصل
في الموضع الثاني وان كان باضافة الشمس الا انها لا تستقل بايصاله الى
الموضع الثاني بدون النور الاول الذي في الموضع الاول لانه انما هو نور
له واما كونه نور الشمس فانه لا يتقيد وانما قلنا انه نور نورها علمنا يبق
النور الاول اذا غربت او حجبت عنه لم يبق الثاني لانه فرعه وان كانا
من الشمس الا ان الاول بلا واسطة فوجوده من الشمس بسيط واما الثاني
لعله يكون نور الها لانه نور نورها فهو بواسطة نور فوجوده مركب من
اشراق المنير الاول ومن اشراق المنير الثاني ولقد اشارت اخبار الائمة عليهم
الى ما قلنا من قول الصادق عليه السلام ان السكينة جزء من سبعين جزءا من نور
الزهرة والزهرة جزء من سبعين جزءا من نور القمر والقمر جزء من سبعين
جزءا من نور الشمس وفي صحيحة عاصم بن حميد عنه عليه السلام والشمس جزء من سبعين
جزءا من نور الكرسي والكرسي جزء من سبعين جزءا من نور العرش والعرش جزء
من سبعين جزءا من نور الحجاب والحجاب جزء من سبعين جزءا من نور الستر
الحديث واشار عليه السلام بنور الستر الى انوار محمد واله صلى الله عليه واله وبنور
الحجب الى انوار الكروبيين وهو انوار الانبياء عليهم السلام وبنور العرش انوار شيعتهم
الى انوار قلوبهم وبنور الكرسي انوار نفوس شيعتهم المطمئنة فلو اراد المصنف
ان النور الرابع من الثالث والثالث من الثاني والثاني من الاول وان
كان اصل الشمس لا انها مركبة فالرابع مركب من قابلية الموضع الرابع او
صورته من مادة اي شعاع النور الثالث والثالث كذلك من الثاني
والثاني كذلك من الاول وكلما قرب من الاول كانت مادته ابسط
وكلما بعد كثر تركيب مادته كان تمثيله صحيحا ولكنه يلزم ان يكون الوجود
غير بسيط الحقيقة فلذا تكلف القول بان جميع الانوار كلها من الشمس
وكلامه هذا انما يصح على مذهب الاشاعرة كما في مسئلة افعال العباد من كون
تلك الوسائط والاسباب ظاهرا ليست اسبابا وان الفاعل هو الله

هو الله سبحانه يخلق الفعل عند حصول الاسباب ولا اثر لها اصلا وهو
ظاهر البطلان وكذلك المصنوعات وقولهم كقول الاشعري في الافعال
والمصنف حيث يذهب الى ان الوجود شيء واحد وتكثره في بادي الرأي انما
تطوراته في مراتب تنزلاته بما فيه من الشئون الذاتية التزم القول بما
سمعت واما ما نذهب اليه فهو ما تلقيناه من ائمتنا عليهم السلام بما هو مطابق
للادلة العقلية ادلة الحكمة المستنبطة من ايات الله سبحانه في الافاق وفي
الانفس من ان كل مرتبة من الوجود الممكن ظل وشعاع للاولى التي من
سنخها واما الثانية من اشراق الاولى وهو تجليها بها واشراق نورها على
ما تحتها وقولنا اشراق نورها على ما تحتها مثل قولنا اشراق نورها بما
تحتها اردنا المرتبة التي دونها وليس المراد ان هناك شيئا يشرق عليه نور
الرتبة العليا غير النور الذي اشرق بل هو نفس النور المشرق مثلا حقيقة
المعادن شعاع النبات وان شئت قلت من فاضل طينتها فان المراد
واحد وحقيقة النباتات شعاع الحيوانات وحقيقة الحيوانات شعاع
الانسان وحقيقة الانسان شعاع الانبياء عليهم السلام وحقيقة الانبياء
عليهم السلام شعاع محمد واله صلى الله عليه واله قال معناه وان من شيعته لابراهيم
وحقيقة محمد واله صلى الله عليه واله اثر فعل الله ونفس فعل الله المتقوم به
ذلك الفعل كما اشار عليه السلام الى هذا بقوله ان الله سبحانه خلق المشية بنفسها
ثم خلق الاشياء بالمشية فهذه النفس له معنيان احدهما معنى المادة و
الثاني معنى الصورة واما الاول فلان المشية لما كان المراد منها حقيقة
معنى الحركة الايجادية وكانت مخلوقة كانت محتاجة في ايجادها الى حركة
ايجادية فلذا كانت هي حركة ايجادية لانه تعالى انما يوجد الاشياء بالمشية
والمشية فعله ومعناه الحركة الايجادية فلم تحتج في ايجادها الى شيء غير نفسها
فخلقها بها لا انها اثر ايجاد المصنوع وهي مصنوعة واثر الايجاد واما الثاني
فلان حقيقتهم عليهم السلام صورة الفعل واثره الذي لا يتحقق الفعل بدونه
فاقام الله سبحانه ايجاد حقيقتهم بحقيقتهم تحقيقهم عليهم السلام كما انك اذا

الكثرة انقطع السير قال امير المؤمنين عليه السلام انتهى المخلوق الى مثله والجاه
الطلب الى شكله ۞ تنال حقيقتهم عليهم السلام من فعل الانسان كالضرب
الذي هو المصدر من ضرب الذي هو الفعل في قولك ضَرَبَ ضربا فان الحدث
هو الذي يقوم به الفعل تقوم ظهور لانه محل ظهوره وتحقق ظهوره وتقوم
الحدث بالفعل بالفعل تقوم تحقق فبالفعل تحقق المصدر والفعل
انما تحقق في المصدر وان كان بالفعل تحقق فافهم وقد ذكرنا مرارا انه لم
توجد مرتبة من مراتب الوجود على جهة الحقيقة فيما فوقها من المراتب ولا فيما
تحتها وانما هي اثر لما فوقها واسم لما تحتها فافهم وحمل المصنف الوجود
حقيقة واحدة بسيط في نفسها وانما تكثرها في المراتب والمنازل والاطوار
بما فيها من الشؤون الذاتية ولهذا قال فعلى هذا المنوال وجود الممكنات المتفاوتة
في القرب والبعد من الواحد الحق فالكل من عنده الى ان قال ويعني بالحق الذي هو اله
حقيقة تلك الحقيقة البسيطة المتكثرة بتلك الشؤون الذاتية ولا شك ان هذا باطل
وزندقة بل الحق ان الحقيقة البسيطة التي تكثرت في مراتبها بشؤونها العارضة
هي حقيقة وجود الممكنات وهي حقيقة اوجدها الله سبحانه بفعله لا من شيء
ولم تتكثر بشؤونها الذاتية بل لصلوحها للتكثر بالمشخصات المتفاوتة
على نحو ما مرّ واما الواجب الحق تعالى فليس من هذا كله في شيء ولا يعلم ما هو
الا هو وليس في خلقه ولا خلقه فيه كما قال عليه السلام هو خلو من خلقه وخلقه
خلو منه وقال ايضا عليه السلام كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه
قال المشعر الخامس في ان واجب الوجود تمام كل شيء قد علمت
ان الوجود حقيقة بسيطة لا تتفاوت اعدادها بامور ذاتية من جنس
وفصل ونحوهما بل بكمال ونقص وغنى وفقر وليس النقص والفقر مما
تقتضيه نفس حقيقة الوجود والا لم يوجد واجب الوجود والتالي باطل
كما بيّنت فالمقدم مثله فظهر ان حقيقته في ذاتها تامة كاملة غير متناهية
القوة والشدة وانما يلحقها النقص والقصور والامكان ونحوها من
الثانوية والمعلولية ضرورة ان المعلول لا يساوي علته والا لتحقق الانفكاك

لا يكافئ المفيض فظهر ان الواجب الوجود تمام الاشياء ووجود الموجودات
ونور الانوار اقول قوله قد علمت ان الوجود حقيقة بسيطة الى قوله فالمقدم
مثله فيه ان الوجود اذا كان حقيقة بسيطة لا يجوز ان يكون لها اعداد اصلا
الا ان يكون الفعل بسيطة انما هو باعتبار خاص لا مطلقا لحصول
الاعداد ان جاز لطبيعة تلك الحقيقة لزم التعدد في جميعها فلا يكون من
تلك الحقيقة واجب وجود لذاته وان جاز لامور خارجة عن تلك الحقيقة
على الكل في وجودها تلك الامور فلا يكون من تلك الحقيقة واجب وجود لذاته
وان جاز ولو فرض جواز ذلك في شيء منها دون شيء لزم الترجيح بلا مرجح فيمتنع
في الكل او يمتنع في الكل لان الحقيقة البسيطة الواحدة لا تختلف افرادها
لذاتها ولا لخارج عنها الا ان يكون لذاتها صلوح قبول ذلك ويلزم اختلافها
فلا تكون وحدة بسيطة الا ان تكون تلك الحقيقة مستندة الى غيرها فتختلف
اعدادها من اختلاف النسب الى ما استندت اليه في القرب والبعد والرتبة
والجهة وما اشبه ذلك فهي وهذا ايضا لازم اذا كان تفاوتها بالنقص
والكمال والغنى والفقر لان ذلك انما يكون في الحقيقة المركبة ولو بالصلوح
للتركيب بان لا تكون منافية لها كالتي تعرض لها الوحدة بعد التركيب
كمفهوم اسم قد يطلق بعد ذلك كما لو كانت تلك الحقيقة مؤلفة من اشياء يجوز
الغنى على بعض ويجب لآخر ويجوز الكمال لبعض ويجب لآخر ثم لحقها بعد
اجتماعها اسم جامع لها كالشيء والموجود فان تلك الاشياء من مفهوم الاسم
حقيقة واحدة ومن حيث اختلافها في وجوب الغنى والكمال وجوازهما
تكثرت اعدادها وهذه ليست حقيقة بسيطة واحدة يقال انها انما
تكثرت من جهة الغنى والكمال والفقر والنقص بل هي اشياء مختلفة اوجب
تكثرها واختلافها في تلك الصفات هي علة تشتيتها فتكون حقائق
مختلفة لا حقيقة بسيطة واما اذا كانت حقيقة بسيطة ولم تكن مستندة
الى الغير في تحققها فانها لا تتفاوت اعدادها بغنى وكمال وبكلية فقر
ونقص مثلا حقيقة الماء المشرب الموصوف لا يمكن يعقل تفاوت

اعداده بغنى وبكمال وفقر ونقص الا اذا كانت علة التفاوت امورا
خارجية وح تكون جنسا تتميز انواعه بالفصول ومادة مطلقة تتشخص
افرادها بالصور والا اذا كانت مجتمعة من اشياء مختلفة جمعها امر عام
كما قلنا على ان النقص والفقر اذا لم تقتضيه حقيقة الوجود كان قوله سابقا
دانما تخصيص مراتبه ومنازله في التقدم والتأخر والغنى والحاجة والشدة و
الضعف فيما فيه من شئونه الذاتية ولو لم تقتضه حقيقته لما قال من شئونه
الذاتية بقوله بحسب حقيقته البسيطة وهنا قال ليس النقص والفقر مما
تقتضيه نفس حقيقة الوجود وقد ذكر ان علة التفاوت والاختلاف
في تعدده والمراتب هو النقص والفقر فاذا ذكر هناك تخصيصه مراتبه في تلك الامور
التي من جملتها النقص والفقر بما فيه من شئونه الذاتية فلا ريب كانت تلك
الشئون التي تتخصص بها المراتب في النقص والفقر مما تقتضيه حقيقته ولا
سيما مثل ما سمعت من قوله هناك بحسب حقيقته البسيطة وقد سبق منه في
التوضيح ان اعداد الوجود وتمايزه بحسب الماهية فان لم تقتضه كان ما ذكر من تناقض
كلامه وتدافعها كما سمعت ولكان تفاوت اعداده ومراتبه بامور خارجة
عن حقيقته ثم نقول تلك الامور ان كانت شيئا فاما ان تكون مجعولة او لا
فان كانت مجعولة لزمها ان تكون وجودات لان غير الوجودات لا تكون مجعولة
عنده بالذات ولو جعلها مجعولة بالعرض لم تكن سببا للتفاوت لتقدم
مسبباتها على اسبابها لان ما بالعرض لاحق لا سابق والوجودات المتفاوتة
سابقة عليها وان لم تكن مجعولة كانت من تلك الحقيقة البسيطة اذ لا يكون
شيء غير مجعول الا ما كان من تلك الحقيقة البسيطة وليس الا صرف الوجود
او كلما سواه مجعول وان لم تكن شيئا فلم يكن ما ليس بشيء سببا متفاوتا
لما هو شيء وهف وان كان النقص والفقر مما تقتضيه حقيقة الوجود فنقول
قد صرح المصنف في كتابه المسمى بالحكمة العرشية فقال لو تغير لحقيقة الوجود
ما لا يشوبه شيء غير الوجود من عموم او خصوص او حد او نهاية او ماهية او نقص
او عدم وهو المسمى بواجب الوجود انتهى فاذ عنى بقوله نفس حقيقة الوجود

الوجود هنا هو الواجب كما هو مقتضى قوله فظاهر ولكن النقص والفقر لا
مانع من ان يكون تقتضيها حقيقة الوجود غير الوجود الواجب ولذا حصل
التفاوت بها في الوجودات الممكنة ويلزم من هذا الا يتحد الوجود بل يكون في
الواجب سبحانه لا تقتضي ذاته النقص والفقر والممكن تقتضيهما حقيقته
فلا يكون الوجود حقيقة واحدة بسيطة وان عنى بقوله نفس حقيقة الوجود
المطلق او خصوص الممكن جاء التفصيل السابق ولم يلزم عدم وجود الواجب
لانه لا يلزم على فرض اقتضاء حقيقة الواجب خاصة وفي التعليقات اللاهجية
المذكور ما يدل على ان تلك الحقيقة من ذاتها تقتضي الكمال لاجل الثانوية و
المعلولية تقتضي النقص فانه قال على قول المصنف ليس الفقر والنقص
الى يظهر منه جواب عن سؤال يرد في هذا المقام تقريره ان الوجود لو كان حقيقة واحدة
مختلفة بالكمال والنقص فاما الا تقتضي شيئا منها او تقتضي وح اما ان
تقتضي الكمال والنقص والتوالي باسرها باطلة اما الاول فلاستلزامه الاحتياج
الواجب الذي هو عين الوجود الى الغير في الكمال واما الثاني فلاستلزامه عدم
الاختلاف فيها واقتضائه النقص في التمام ولا معنى لاقتضاء الجميع كما لا يخفى
وتقرير الجواب ان الوجود حقيقة لا تقتضي النقص ولذا قيل ليس لا تقتضي
شيئا منها كما هو الظاهر بل تقتضي التامية والنقص في بعض المراتب لاجل
الثانوية والمعلولية والحاصل انه لخص رد الجواب ان حقيقة الوجود تقتضي
التامية ولا اسلم ان الجميع يجب ان يكون كذلك لان الثانوية منافية لاقتضاء
الوجود ذلك انتهى وهذا مذهب المصنف فيكون الوجود تقتضي الكمال والغنى
بحقيقته وبوجه من الثانوية والمعلولية تقتضي النقص والفقر ويأتي نقض
هذا وقوله فظاهر ان حقيقته في ذاتها تامة كاملة غير متناهية القوة والشدة
الى ظاهره ان المراد بحقيقة الوجود هنا هو الوجود المطلق وعلى هذا كيف يكون
مطلق الوجود غير متناهي القوة والشدة وفيه الوجودات التي في غاية الضعف
في اصل حقيقتها لان حقيقتها ان كانت على حقيقة الواجب لم يكن فيها
نقص وفقر ويلزم الاثنى والحقيقي عدم التعدد والوحدة المطلقة لان الكثرة

انما نشأت منها فاذا ارتفعت العلة ارتفع المعلول وان كانت بغيرها
لم تكن حقيقة الوجود المطلق بسيط وقوله وانما ينشأ النقص والقصور
والامكان ونحوها من الثانوية والمعلولية يعني ان النقص والقصور و
الامكان لا تكون ماخوذة في مفهوم الوجود لتكون ذاتية له وانما تعقل هذه
الاشياء عارضة فتكون لاحقة للحصص الوجودية بتبعا لتنزلاتها في مراتبها و
منازلها فتكون الحصص في ذواتها باقية على بساطتها ووحدتها لان منشأ
التعدد هي المعقولات الثانوية وانت اذا نظرت الى هذا الكلام بعين البصيرة
وجدته راجعا الى اختلاف الموضوع فان دعواه في الاعتبار مسلمة ولكنها
غير المدعى لان الحصص اذا نظرت اليها مع قطع النظر عما لحقها فلا شك
في وحدتها وعدم تعددها كالحصص الحيوانية التي في الانسان والفرس والغراب
فانها متحدة مع قطع النظر عن الفصول لان هذه الفصول التي بها تمايزت
الانواع بالنظر الى حقيقة الجنس من الثانوية بمعنى ما نحن فيه مقتضى الادلة
القطعية من ان النقص والقصور والامكان وما اشبهها من حدود الماهيات
ومن ان الموجودات لا تتقوم في الوجود بدون هذه الحدود ولا كلام على المصنف
على ما يدعيه من عكس ما قلنا يعني ان قولنا وارد على قوله من انها من الثانوية
قلنا انما تكون من الثانوية اذا نظرت الى مفهوم الوجود كما لو نظرت الى مفهوم
الجنس ولا ريب انك اذا نظرت الى الحصص التي في الباب والسرير والسفينة
من الخشب مع قطع النظر عن المشخصات فانها شيء واحد بسيط فتلك المشخصات
بالنسبة الى نفس حقيقة الجنس من الثانوية اذ لحقتها عارضة على تلك
الحصص ولكنا نقول انها ذاتيات في الباب والسرير والسفينة فلو صح
وجود هذه الحصص منفردة باسمائها بدون هذه المشخصات توجه بعض ما
يدعيه من ان تلك الحصص القائمة بنفسها لم تكن موجبات التعينات
لها من مقتضى ذواتها ولكنها ليست كذلك لان تلك الحصص انما تتقوم
بالفصول فلا يعقل السرير والباب والسفينة بدون تلك الفصول لان
هذه المشخصات اعني الصور اللاحقة من فصولها اذ لا نعني بالفصول الا الصور

الصور النوعية التي هي الماهيات الا ما اعتبرنا ولا نعني بالحصص الا المواد
التي هي الوجودات كما تقدم وقوله توجه بعض ما يدعيه نريد انه اذا سلمنا
له كون تلك المميزات من الثانوية لا نسلم له كون تلك الوجودات مع قطع
النظر عن النقص والقصور والامكان ونحوها ترجع الى حقيقة بسيطة
واحدة احد افرادها صرف الوجود الخالص الذي لا يعتريه النقص والقصور
والامكان وهو الواجب تعالى كما يشير اليه المصنف من ان تلك الحقيقة
باعتبار العزو والمطلق هو الواجب تعالى لانه صرف الوجود وتعدد
الوجودات انما هو بتنزل لمراتبه وتمايز فيها بشؤونه الذاتية كما تقدم
لان تمام ما يدعيه هو ونحن هو الجنس وحصصه كما وضحنا مرارا فلا يصح
كون حقيقة الحيوانية والصرف الخالص تتصف بصفات بعكس
صفات حصصها في الانسان والفرس والدواب مع قطع النظر عن
فصولها فمن ادعى ان حقيقة الوجود هو صرف الوجود الحق الواجب
الوجود تعالى وان افراد الوجود التي هي وجودات الممكنات مخالفة لتلك الحقيقة
ومتصفة بخلافها في الوجوب والامكان والنقص والكمال والغنى والفقر
كان حقيقة الوجود عنده الجامع لجميع مراتبه البسيطة المتحدة انما هي باعتبار
مفهوم اللفظ او المعنى المصدري او المعنى البسيط المعبر عنه بهست
في الفارسية وهذه الامور لا يصح ان تطلق الا على طبيعة مجازية عارضة
فتكون وجود الشيء بالحمل الشائع المتعارف كما اذا قلت زيد هست
والجدار هست والحركة للحيوان هست وحمرة الثوب هست فتكون
هذه الامور داخلة تحت حقيقة واحدة اي الحصول للواحد والاداة
ونحو هذا لا يجوز فيه نحن بصدده لان اتحادها ان هذه الحقيقة المعنوية
التي هي متعلق الوجدان بجهة الحصول منها لا في حقيقتها لانها مختلفة وان
ادعى ان الوجود حقيقة واحدة متصفة بصفة واحدة لذاته وان تلك
الوجودات متعددة باعتبار عوارض خارجية كالنقص والفقر ونحوها
ليست من مقتضى حقيقة الوجود وجب ان تكون تلك الافراد مع قطع

النظر عن ملاحظاتها وبقية في جميع ما لها من الوجود والكمال والغنى ولذا
لم تكن الحقيقة الجامعة للكل بسيطة متحدة بل تكون مختلفة في ذاتها
بخلاف الغرض منه بحيث بطلت الدعوى بان لم يكن له دليل وتعرفه من
التفصيل بان الكلام منحصر في الوجود الممكن وانه هو المادة المطلقة اولا
مناص عن هذا كما ذكرنا سابقا بقي الكلام هل هو حقيقة واحدة من حيث
الذات من باب المشكك فيه القوة باعتبار القرب من المفيض وفيه الضعف
باعتبار البعد عن المفيض كما هو رأي الاكثر من القائلين بالمباينة او الظلية
ام حقائق مختلفة وان لكل رتبة منه لا تتنزل الى ما تحتها بذاتها ولا تصعد الى
ما فوقها كذلك وانما تتنزل باثرها وان الاشياء كل منها خلق في رتبة وجوده
فلا تخلق الاجسام مما تخلق منه العقول ولا العكس على نحو ما اشرنا اليه فهل
هذا وهذا هو الحق وهو المستفاد من مذهب اهل البيت عليهم السلام فالاسم في الحقيقة
صادق على تلك الافراد بالاشتراك اللفظي لانه لم يكن بوضع واحد في اصل
اللغة لان الواضع عز وجل وضع الاسماء علامات المسميات التي صفات
لها كما قال الرضا عليه السلام حين سئل عن معنى الاسم فقال صفة لموصوف فلما
خلق سبحانه الرتبة الاولى اسماها باسمه ثم خلق الرتبة الثانية من شعاع
الرتبة الاولى وكانت بمقتضى طبيعة الصفة الثانية الموصوف وان
الاسماء حين كانت المسميات كان بينها وبين المسميات مناسبة ذاتية
لم تكن في الاسماء المؤلفة من الحروف اوفق للمناسبة من اسم الرتبة الاولى
لما يلي الثانية وبين اسم الاولى من الكاد والجهة فسماها باسم الاولى كما تسمى
شعاع الشمس باسم الجرم ولما كان لكل مرتبة منه بالنسبة الى التي قبلها كشعاع
الشمس بالنسبة الى الشمس سمى كل رتبة باسم ما قبلها فلما اتحد اللفظ في
جميع المراتب توهم بعض الناس ان ذلك من باب الاشتراك المعنوي وليس
كذلك لان المعنوي يكون بوضع واحد واللفظي يكون باوضاع متعددة ولكن
ذلك المتوهم لم يكن قبل المراتب فلما وجد بعدها وجد الاسم الواحد يطلق
على كل منها فقال انه بوضع واحد وليس كذلك لان المراتب بينها من تطور

متسلسلة ولهذا لم يوضع الاسم الاول الذي وجدت المرتبة الاولى لها وليعرفها ما لم
يوجد ليكون من الاشتراك المعنوي بل بوضع لها خاصة فاذا وجدت مرتبة
اخرى بعدها واعتبرها الواضع ووجد فيها مناسبة ذاتية بنسبتها بينها
وبين الاسم الذي وضع للاولى وضع ذلك الاسم عليها بوضع جديد لان الاسماء
صفات المسميات ولا توجد الصفات قبل الموصوفات واما من جعل الوضع
بالاشتراك المعنوي فزعم ان الوجود شيء واحد وضع له الاسم على تلك الحقيقة
والمراتب المتكثرة اعتبارية منتزعة لانه وهذا القول يعلم صحته وفساده بمعرفة
الوجود هل هو على ما قلنا ام على هذا القول ويعلم الحق من احاديث اهل
البيت عليهم السلام الذين اشهدهم الله خلق السموات والارض وخلق انفسهم
واتخذهم اعضادا لخلقه وان اشهاد الحق لهم وسمعهم وفهمهم ولهم **وقوله**
ضرورة ان المعلول لا يساوي علته حيث وهو يدل على ان المعلول لم يكن من سنخ
وان كان قد يكون في نوع رتبتها كما لو كانت العلة جسما والمعلول جسما فان
العلة وان كانت من نوع المعلول لكنها لا تكون في رتبته الشخصية ولو كان
من سنخ العلة لكان مساويا لها في الحقيقة وجرى له ما جرى عليها لذاتها
وكذلك القائلون لا يجانس الفيض كما لا يكون في المفيض ولو اريد بالفيض هنا
المصدر والمفعول لكان سكان رب المفيض هو الفائض **وقوله** فظهر ان
الواجب الوجود تمام الاشياء ووجود الوجود وتمام الاشياء يعني انه ظاهر تمام
اثر مقام تمام الاشياء بذاته وانه وجود الوجود الممكن فيلزمه ما قال سابقا
ان وجود الشيء هو حقيقته وهو متحد بماهيته في الخارج فيكون الواجب
حقيقة وجود زيد ومتحدا بماهيته لانه مقتضى ادلته السابقة لانها لو صحت
جرت البحثية ولا الخيالات الصوفية ولم يخف حرف من قوله شيئا من تلك
الانظار ولا تلك الخيالات لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم **قال**
المشعر السادس في ان واجب الوجود مرجع كل الامور اعلم ان الواجب
بسيط الحقيقة وكل بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الامور لا يغادر صغيرة ولا كبيرة
الا احصاها واحاط بها الا ما هو من باب الاعدام والنقائص **اقول**

اخذ بتقرر ان الواجب عز وجل كل خلقه لانه لو لم يكن كل الاشياء لكان معه غيره
وحيث كان بسيطا لم يتميز بحدود ومشخصات لان ذلك حال المركب وانما
يتميز بنفي غيره فيكون نفي غيره ماخوذا في مفهوم ما يتميز به ويكون ح مركبا مما به هو
ومما به هو ليس غيره ويلزم من عكس نقيض ذلك انه كل الاشياء على ما يذكر من
تقريره ولو قال سائل ما المانع من كونه مركبا مما به هو ومما به هو ليس غيره لقال
المانع الدليل القطعي على حدوث المركب ولو قال في جوابه ذلك السائل القبيل
لو انه اذا كان كل الاشياء لزم ما هو اشنع من ذلك لانه لو كان مركبا كان مركبا من
شيئين من اثباته ونفي ما سواه واذا كان هو كل ما سواه كان عبارة من الاشياء
لانه ليس هو والاشياء بل الاشياء فينقسم اليها فاذا كان قد تكلف المصنف
نقد بل كلام يكون كالدليل فتخلص مما يلزمه فقد وقع فيما هو اعظم منه فرسوخ
كثرة ما يلزمه حيث فر من التركيب من اثنين والتجاء الى التركيب من كل شيء بل
ليس هو شيئا غيرها كما قال الشاعر   والمستجير بعمرو عند كربته   كالمستجير من الرمضاء
بالنار   والوحدة التي يشير اليها لا يلزم منها كونه كل الاشياء بل يلزم منها انه هو
لا غيره والاية الشريفة لا تدل على ما ادعاه لا بظاهرها ولا بتاويلها اما ظاهرها
فلانه انما يدل على ما تدل عليه الايات الاخر من كون المراد بالمحيط هو كتابه لان
والقران يفسر بعضه بعضا فيكون معنى الجميع واحدا وهو انه سبحانه احصى كل
الاشياء في كتابه وهو على الحادث اعني اللوح المحفوظ على الظاهر والامام المبين
صلوات الله عليه على الباطن والاية هو قوله تعالى ما لهذا الكتاب لا يغادر
صغيرة ولا كبيرة الا احصيها والمراد بهذا الكتاب اللوح المحفوظ او كتاب
الاعمال او الاكبر فانه يأتي كل شخص بكتابه الذي كتبه الملكان الحافظان من
اعماله فيجد كل ما عمل من خير وشر محضرا او يقرء عليهم الكتاب الاكبر فيحفظ وجد
ويطابق جميع كتب الملائكة على اختلافها فيقع موضعه على كل كتاب ما فيه لا
يخالف حرف حرفا مع شدة اختلافها وكثرة تباينها وعلى الباطن ان الامام
عليه السلام الذي هو كتاب الله الناطق يقرء على الملائكة قراءة واحدة بها ف
فيقع على الكتب كلها جاهنه وعلى التفسير من قوله تعالى هذا كتابنا ينطق

ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون واما تاويلها فلان من شرط
التاويل الذي يسوغه ويصرفه عن ظاهره هو ان لا يكون المعنى
المستنبط مخالفا لما في نفس الامر واما لو اقام الدليل على بطلان معنى لم
يخرج تاويل اية من القران على تصحيح ما ابطله الدليل الحق لان التاويل على خلاف
الظاهر فلا يصار اليه الا بدليل قطعي صارف عن الظاهر او مجوز للانتقال اليه
والايات المفسرة للعلم الذي يشير اليه في تلك الاية كثيرة مثل قوله تعالى
حكاية عن سؤال فرعون وجواب موسى عليه السلام قال فما بال القرون الاولى
قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى فقال تعالى علمها عند ربي
في كتاب ولم يقل في ذاته كما يراه المصنف واتباعه وكذلك قال تعالى
قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ اي حافظ لعلمها
وهو اللوح المحفوظ او كتاب الاعمال او الاعمال عليهم والاخبار في هذا
المعنى كثيرة لا تكاد تحصى وقول المصنف فقيل فيه ان قوله هو كل الاشياء
احتمالات الاول انه هو كل واحد واحد من الاشياء بمعنى ان كل واحد
منها من حيث هو كذلك عينه وهو باطل قطعا والا لزم ان يكون كل منها ذات
الوجود على ما حققه في الدليل من انه بسيط الحقيقة بل فيه الثاني ان يكون
المراد ان المراد ان المجموع من حيث المجموع من الاشياء عينه تعالى وهو كالاول
باطل كما لا يخفى فالحق ان يقال ان المراد انه جامع لجميع مراتب وجودات
الاشياء بمعنى انه لا يكون سبب شيء يشذ عنه ولكن بنحو اشرف ارفع [illegible]
جميع نقائصها فالواجب كل الاشياء بهذا المعنى فالكل يحتمل المعنيين بالمعنى
المذكور انتهى كلامه وهو الملا احمد المذكور في تعليقاته وقد ابطل الاحتمالين
الاول وهو صحيح فانهما باطلان واما الاحتمال الثالث الذي ذهب اليه المصنف
واتباعه واختاره هو من ان المراد بقولنا كل الاشياء انه تعالى عين وجودات
الاشياء مع تخليصها عن جميع نقائصها الحادثات من حدودها وصفاتها
وهو معنى قولهم بنحو اشرف ولذا اجمله في قوله والحاصل ان الواجب

من حيث هو واجب واجب يعني بهذا اللحاظ مشتمل على تلك الموجودات
مع كونها مسلوبة عنها تلك النقائص لانه اذ هو ولذا قال ولكن مسلوب
عنه فقط لا يخفى اذا قلنا هو الذي فيها مشتمل عليها وحيثها يكون فقط منزها عن
تلك النقائص يريد ان المنزه هو تعالى لا من قدر من حيث هو محل النقائص ومن حيث هو
مقدس الذات فيكون تلك الحقيقة بلحاظ الوجوب مقدسة وبلحاظ الحدوث مشوبة ولذا
قال مسلوب عنه ولم يقل مسلوب عنها وانت خبير بان هذه التمحلات لا تسمن ولا تغني
من جوع لان سلب جميع النقائص عن تلك الموجودات انما يصح بحيث يتعلم منها بقية
تكون واجبة اذا كانت تلك الموجودات ذواتا التي بها تحققت مشوبة من قديم وحادث
فاذا طلبت من الحدوث وصفيت بقي ما فيها من الوجوب على نحو ما قرر في العلم الطبيعي
المكتوم من علم الميزان وعلى ما ذهبوا اليه يلزمهم عدم خلو الواجب من الحدوث والحادث
من الوجوب وهم يلتزمون به فيكون الازل محلا للحوادث والامكان محلا للازل وايضا
حقيقة تلك الموجودات ان كانت قديمة فنفيها قلنا من اللزوم وان كانت حادثة فاذا
اخذت تسلب عنها النقائص لم يبق منها شيء اذ كلها نقائص لا تتعدى الى الكمال والى
فقط وانما تنتقل الى الكمال مستفاد من العراق من الغير بقاء نفسه الحادثة لان الاشياء بنفسها
عن فعله لا عن ذاته والايات الافاقية والانفسية تشهد بهذا انه لم يبق بعد كمال التصفية
شيء الا ما يكون مشوبا من ثابت ومتغير ليكون السلب نافيا ومزيلا للمتغير لا غير ثم قال
ولكن مسلوب عنه تعالى من حيث هو واجب حدودها ونقائصها فهو كل الكل يعني
به ما قلنا ومثالهم مثل الخط اذا سلبت عنه الكون في القرطاس واليبوسة التي وصفت
بها والصفات الطرفية رجع مدادا وهذا اعتقادهم وهو عند الله باطل ومعنى كلامه كما
قلنا في قوله مسلوب عنه يعني ان سلب الحدود انما هو بلحاظ الوجوب مع ثبوتها
بلحاظ الامكان وقوله فهو كل الكل يعني كل المواد فانه كل الكثرات مع سلب العوارض
وقوله اياك اياك وان تظن بفطانتك البتراء فهمك بشموله على الكل اشتمال الكل
على الاجزاء واشتمال الكلي على الجزئيات وانا اقول اياك اياك وان تفهم بفطانتك
المنكوسة غير انه يلزم من كلامهم ان ذلك اشتمال الكل على الاجزاء وخاصة لا اشتمال الكلي
على الجزئيات كيف لا وهم يصرحون بانه تعالى كالبحر وهي كالامواج وهو كالنفس و

وبركالحروف وهو كالواحد بركالاعداد ولان كل ايم منحصر في احد طريقين يوصلان الى
ما عللت احدهما اشتمال الكل على الاجزاء وهو اصحاب البحر والنفس والمداد وثانيهما
اشتمال الشيء على اعراضه يعني صفاته بحلوله فيه وهم اصحاب الثوب المتلون بالالوان
والملح الذي يكون ثلجا ثم انه لما يدل على ان مراده بالواجب مع كونه كل الاشياء انه كالمداد
في الحروف المنقشة فقال بل المراد انه بوحدته الصرفة وبساطته المحضة لا يسلب عنه
شيء من تلك الوجودات يعني ان كلا منها مع سلب جميع نقائصها وحدودها عنها هو
عينه تعالى هذا وقد قال في التعليقات المذكورة الا ان القول بما يعني بكون بسيط
الحقيقة كل الاشياء ودونها اردوف القول بكون الموجودين في الاصل مع قطع النظر عن
الاعتبارات شيئا واحدا البيطا من شيء واحد من قبيل القول بالمتناقضين يعني ان القول
بالكلية مع القول بتغاير الوجودين قول بالمتناقضين ثم قال والعجب من المعلم الاول
انه قال بها اشد لوحا مع القول بتخالف وجود الممكن مع وجود الواجب من حيث
الحقيقة وكذا يظهر من كلام المعلم الثاني في القول بها مع قوله بذلك التخالف اللهم الا ان
يقال المراد بالتخالف ما مر من المصنف سابقا من توجيه كلام المشائين فح لا
اشكال فتدبر انتهى وهذا ظاهر في توافق اقوالهم على هذا المذهب المخالف لمذهب
الائمة عليهم السلام على وفق مذهبهم ولتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون بالاخرة وليرضوه
وليقترفوا ما هم مقترفون ولهذا قال في التعليقات المذكورة تبعا لهم في التاويل
قال وليعلم ان الايات الدالة على هذا المطلب على طور هذه كثيرة منها قوله تعالى والله
واسع عليم ومنها قوله انه بكل شيء محيط ومنها قوله هو الاول والاخر والظاهر و
الباطن الى ذلك من الايات وفي كلمات المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين
اشارة الى هذا كما هو ظاهر عند من تتبع كلامهم كقول ابي عبدالله الحسين عليه السلام في
دعاء عرفة ايكون لغيرك من الظهور ما ليس لك فانه وما له على هذا على طريقته
انتهى فانظر رحمك الله الى ما في مقالته هذا التاويل من عجيب العدول عن الصواب
فانه اذا اول قوله تعالى والله واسع عليم بان ذاته البسيطة والسعة حتى شملت
كل الاشياء كان المراد من هذه السعة المعنى المدرك بان تكون منبسطة على الاشياء
انبساطا استعداديا او محيطة بها احاطة الكثرة او انبساط المادة المطلقة على

حصصها المتميزة بالصور او الفصول كانبساط الجنس على حصص انواعه والخشب
على خشب السرير والباب والسفينة فاما احاطة الكثرة وانبساط الامتداد فانهم
ينفونه في العقل وان كان لا ريب لهم فيها ارادوا واما انبساط المادة المطلقة و
الجنس فانهم يتعقلون ويعولون على هذا النحو وراجع كلام المصنف فيما سبق في ذكر ارتباط
الوجود بالماهية قال لان الارتباط بينهما الخ ولا كالارتباط بين الموجودين وعارضه
والموصوف وصفته بل من قبيل اتصاف الجنس بفصله في النوع البسيط عند
تحليل العقل اياه اليهما من حيث هما جنس وفصل لا من حيث هما مادة وصورة
عقليتان انتهى وهو يشير الى الوجود الذي هو من سنخ الواجب وقال قبل ذلك
ايضا انه كيف يصدق القول بكون حقيقة الوجود مع كونها متشخصة بذاتها مختلفة
بحسب اختلاف الماهيات الامكانية المتحدة بكل منها بدرجة من درجاته ومرتبة من
مراتبه سوى الوجود الحق الاول الذي لا ماهية له الخ يشير الى ان تلك الحقيقة الواحدة البسيطة
المتشخصة بذاتها لها مراتب اعلاها الوجود البحت الحق الذي لا يشوبه شيء يعني به
الواجب تعالى وفي كل هذه العبارات يلزم منها القول بالكلية مع القول بالتخالف
فيما هو من سنخ الواجب وفرد من تلك الحقيقة التي انما تطلق عليه تعالى عندهم وكل
هذه التي يشيرون اليها فانما هي صفات الحوادث المدركة المشاركة لها في معنى الاتحاد
والاختلاف وتنزل المراتب وامثال ذلك مما هو من احوال الحوادث واما قوله فهو
هو الاول والآخر والظاهر والباطن فمعنى ظاهرها ان اول الاشياء لا يصدق على آخرها
وآخرها فلا يكون كلا واحد منها كذلك وان لوحظ الاتحاد بين الصفتين كما هو الحق
لم يشملها الاوسط واما الظاهر والباطن فليس في دلالة ظاهرها ما يشمل المدعى و
على تأويلها فلا يجوز لما قلنا سابقا ان دلالة اللفظ وتأويلها هو خارج عن ظاهر الوضع
اللغوي انما يجوز فيما لم يقم الدليل الصريح القطعي على خلافه ولم يلزم منه التباس ولا
اضلال فلا يصار اليه في مقام المنع منه اذ لقائل ان يقول ليس في الاية ولا في التي
قبلها اثر من دلالة على المدعى من الوجوه واما ما نقل عن الحسين بن علي عليهما السلام في دعاء
عرفة من قوله ايكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك متى غبت حتى
تحتاج الى دليل يدل عليك ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل اليك فمن

فمن معاينة انه عيبهم يقول ايكون لغيرك ظهور لم يكن مستفادا منك بان
يكون ظهور الغير من نفسه او من غير الله او من يكون المعنى ان ظهور الغير لك
في وقت غيبتك وملكك وعلى ظاهر الكلام الذي صار اليه يكون المعنى
انك اظهر من كل شيء لان ظهور كل شيء انما اثر ظهورك فظهور كل شيء
اثر اثر ظهورك وانت اظهر من كل شيء لانك ظهرت بكل ظاهر فكل ظاهر
هو ظهوره في الحقيقة ظهورك وانت اظهر من كل شيء لان من لا يظهر بذاته
وانما يظهر بمن سواه اظهر ممن ظهر به وهو من سواه وكون نفس الغير ونفس
ظهوره في كل مرتبة من مراتب الاكوان نفس ظهوره عز وجل لا يلزم منه كونه
تعالى ظاهرا بذاته كما توهم من جعل المجعول من سنخ الجاعل ونفس الجاعل
مع قطع النظر عن حدود الجعل والانجعال او من جعل ظهور الغير والغير
هو ظهوره بذاته بمعنى ان ذلك الغير وظهوره هو ظاهره عز وجل بها في هذه
الوجوه من المخالفة اما ما في الاول فظاهر كما سمعت مرارا واما الثاني
فاشنع واما الثالث فان معناه ان الوجود حقيقة واحدة بينها
لبّ هو الواجب وهو الروح وكل ما سواه جسده وقشره ومنهم من جعل
النسبة بينه وبين غيره من سواه والنسبة بين بعض السور الى بعض شيئا
واحدا قال الشيخ محمد بن ابي جمهور الاحسائي في المجلي وللبعض اهل هذه الطريقة
في معنى العالم طريقة اخرى وهي قولهم العالم هو الظل الثاني وليس هو الا
وجود الحق الظاهر بصور الممكنات فلظهوره بتعيناتها تسمى باسم السوى
والغير باعتبار اضافته الى الممكنات اذ لا وجود للممكن الا بهذه النسبة
والا فالوجود عين الحق والحق هوية العالم وروحه وهذه التعينات في
الوجود الواحد احكام اسم الظاهر الذي هو لاسمه الباطن ولهذا قالوا الحق
غيب لم يظهر قط والحق نفسه هو الظاهر ما غاب قط واهل الظاهر على
عكس ذلك فيقولون العالم ظاهر والحق تعالى غيب فيهم وكل هؤلاء
عبيد السوء وقد عافي الله تعالى بعض عبيده من هذا البلاء والحمد لله الى ان
قال بعد ذلك فالعوالم على اختلافها باللطافة والكثافة والجسمية الحسية

المثالية والنفسية والعقلية واللاهوتية محيط بعضها ببعض الاعلى
بالادنى والاشد نورا بالاضعف والالطف بالاكثف على الوجه المذكور
والترتيب اللطيف لا تباين بينها فكان المجموع عالما واحدا مركبا
من اعضاء واشد وهيئات كثيرة مشتمل على قوى من الروحانيات
لا تتناهى مبتدى من العقل الاول الذي هو اشدها لطفا وصفاء وهو
النور المحض القاهر لجميع الموجودات وينتهي الى الاقليم من الكثافة والظلمة
والغلظ وهي الارض والعوالم الباقية تترتب فيما بينها كلما قرب
الشيء الى البارى تعالى لطف وصفا ولطف ونفذ في سائر العوالم
وغاب عن الحس وكلما قرب عن الارض كثف وغلظ ورسب وظهر
للحس يتحقق فتأمل مراد هؤلاء فان العالم عندهم شخص واحد روحه هو
البارى وجسده ماسواه فاى مفسدة اعظم من هذا واى جحيم ابشع من هذا
ومثل هذا قول الملا محسن الكاشانى في الكلمات المكنونة حيث قال والذات
واحدة والنقوش كثيرة فصح انه ما وجد شيئا الا ذاته وليس الا ظهوره
وقوله الا ماكان من باب الاعدام اقول ان كان تعالى لم يكن كل شيء من حيث
الاعدام فلا يصح دليله لان الاثر يلزم منه على دعواه التركيب من شيء ومن
ليس بشيء وان صح دليله فذلك يبطل قوله هذا الا ماهو من باب الاعدام
لانا نقول الاعدام من الاشياء وانها مخلوقة كما قال الصادق عليه السلام حين
سأل السائل عن الشيعة فقال اختلفوا فقال فيهم اختلفوا الا احكيه
زرارة وهشام في النفي فقال زرارة النفي ليس بمخلوق وقال هشام
النفي مخلوق فقال عليه السلام قل بقول هشام في هذه المسئلة نقلته بالمعنى رواه
المجلسي في البحار واما على قول المصنف بانها ليست شيئا فنقول له ان كانت
اشياء مخلوقة لم يصح الاستثناء لعدم جواز الترجيح من غير مرجح وان كانت
غير مخلوقة كان عدم الاستثناء اولى لانها بالدخول في الكلية اولى من الخارجة
او لكونه كل الاشياء قديمة اولى من كونه كل الاشياء حادثة الا ان اراد بان الاشياء
ليست مجعولة وانما المجعول ظهور الله كما قيل في باب البداء ظهور الاشياء

الشيء بعينه لما لا يعتد بها فتكون ج مثلا دية وان كانت ليست شيئا فصلا
فلا يجوز كونه مجموعا هو كذا ليس كذا كما لا يخفى انه كل شيء الا ماكان من قبيل الاعدام اذ
ليست شيئا والامكان كلها او ان اعدام والنقائض لا تخلو من ان تكون شيئا
تتغير النسب بضمها ولا تكون شيئا تتغير الحال بضمها وبعدمها **قال**
فانك اذا فرضت شيئا بسيطا هو ج مثلا وقلت ج ليس ب فحيثية انه ج
ان كانت بعينها حيثية انه ليس ب حتى تكون ذاته بذاته مصداقا لهذا السلب
فيكون الايجاب والسلب شيئا واحدا ولزم ان يكون كل من عقل الانسان
مثلا عقل ليس بفرس بان يكون نفس عقل الانسان نفس عقله
ليس بفرس لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك فظهر وتحقق ان موضوع
الجيمية مغاير لموضوع انه ليس ب ولو بحسب الذهن فعلم ان كل موجود
سلب عنه امر وجودي فليس بسيط الحقيقة بل ذاته مركبة من جهتين جهة
بها هو كذا وجهة بها هو ليس كذا فينعكس النقيض كل بسيط الحقيقة هو كل
الاشياء فاحفظ لهذا ان كنت من اهله **اقول** قال فانك اذا فرضت
شيئا بسيطا هو ج مثلا وقلت ج ليس ب اقول بان يكون مفهوم هو
ج ليس ب معا مصداقه معنى ج ولهذا قال فحيثية انه ج ان كانت
بعينها حيثية انه ليس ب حتى تكون ذاته اي ذات ج بذاته مصداقا لهذا
السلب فيكون الايجاب والسلب معنى واحدا فتكون ذات ج مصداقا
للمجموع منهما ولذا قال ولزم ان يكون كل من عقل الانسان عقل ليس بفرس
كان مصداقه مركبا لوجوب المطابقة بين المصداق وما صدق عليه فكذلك
الملزوم ان بطل بدليل بطلان لازمه لان الملزوم اعني الصادق هو الاسم
المركب من الايجاب والنفي احوال است خبر بان هذا التعريف الذي
ذكره المصنف انما يعقل في بسائط الحوادث لا تناهي ذوات الحيثيات
والجهات المختلفات والاعتبارات المتعددات واما القديم عز وجل
فلا يفرض من شيء من الاعتبارات والحيثيات غير حده وما سواه فقول الملا
الذي ذكره لو اراد به بيان حال الازل عز وجل وتعالى عن ضرب الامثال هو

ح فاذا قلت هو ح ليس ب يكون النفي ونسبته الى ح قيدا ان لب لانه هو المنفي النفي
والصفة له وهو المنسوب والنسبة له واما ح المنسوب عن فيه النفي وعن نسبته
اليه والمصنف فرض الواجب في الاطلاق حتى قرب الممكن وهو تعالى منزه عن الفرض
وعن الاطلاق وعن فرض الممكن في الازل وكذلك اذا كان الازل مقرونا بالحوادث
فحالها كان من جملتها وجرى عليه احكامها فعلى الحقيقة كل كلام المصنف من قوله
الاخره في الحوادث وان تحفظ بعبارات القدم والعبارة لا تغير المعنى عن حقيقته
كما كان المشركون سموا الهتهم الها وهو حجر منحوت ولم تكن تسميتهم بذلك جعلته
الها وقد قلنا سابقا ان الفرض والتمثيل والاحتمال والاعتبار وامثال ذلك
كلها من احوال الحوادث فلا يصح فرضها في احوال القدم فكيف يكون هو كذا ليس
كذا يجري في الازل ولذا قال الرضا عليه السلام كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد
لما سواه هو معنى ان قولك هو ح ليس ب لا يصح فرضه لان الفرض والعقد والنسبة
من صفات الحادثات فلا يجري على القديم تعالى بل هي تحديد للحوادث كما قلنا ان
ليس ب فيه لنفسه وهو ب وكذا النسبة والفرض ولقد سألني الاخوند ملا محمد
الدامغاني في العراق في ايده عن مسائل هذه المسئلة احدها فاجبته وانا احب ايراد
جوابه لها قال سلمه الله في كلام عن كيفية معنى بسيط الحقيقة كل الاشياء وما هو
الحق فيه عندكم فان اقاويل الحكماء العلماء فيه مختلفة والاشكالات الواردة على
كل قول منها متكثرة الخ اقول اعلم ان هذه المسئلة اصلها الان مبناه على الاوهام
والتخيلات بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ولقد سألت بعض الفضلاء القائلين
بها فقلت له من بسيط الحقيقة قال هو ذات الله تعالى واعلم ان الملا صدرا الشيرازي
من القائلين بها وقد ذكر في المشاعر اصل ودليل هذه المسئلة وانا اورده بلفظه
بتمامه قال في ان واجب الوجود مرجع كل الامور اعلم ان الواجب البسيط الحقيقة
وكل بسيط الحقيقة فانه بوحدته كل الامور لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها و
احاط بها الا ما هو من باب الاعدام والنقائص فانك اذا فرضت بسيطا هو ح
وقلت ح ليس ب فحيثية انه ح ان كانت بعينها حيثية انه ليس ب حتى يكون
ذاته بذاته مصداقا للايجاب والسلب فيكون الايجاب والسلب شيئا واحدا ولزم ان يكون

يكون من عقل الانسان ليس بفرس ان يكون نفس عقله الانسان نفس
عقله ليس بفرس لكن اللازم باطل فالملزوم كذلك فظهر وتحقق ان موضوع
الحيثية مغاير لموضوع انه ليس ب ولو بحسب الذهن فعلم ان كل موجود سلب عنه
امر وجودي فهو ليس بسيط الحقيقة بل ذاته مركبة من جهتين جهة بها هو كذا وجهة
هو بها ليس كذا فينعكس بعكس النقيض كل بسيط الحقيقة هو كل الاشياء فاحتفظ بهذا
ان كنت من اهله انتهى وقال في اول الكتاب في ذكر ما يتوقف عليه ارتفاع معرفة
الوجود الى ان قال ومسئلة ان البسيط كالعقل وما فوقه كل الموجودات الى ان قال
ان منه بدؤه ومذهب اكثرهم متفق على ان البسيط يكون هو كل ما دونه ونحن نتكلم
على دليلهم على هذه قوله اذا فرضت بسيطا هو ح وقلت ح ليس ب فحيثية انه ح
ان كانت بعينها حيثية انه ليس ب فيه ان حيثية ح ليست حيثية انه ليس
ب اما اولا فلان المفروض ان هذا البسيط بسيط مطلق من كل جهة واعتبار
حيثية تنسب اليه باطل لان الحيثية جهة التمييز وهي غير الذات وتعني الامر في
المفهوم ومطلق التغاير والاختلاف لا يجري على البسيط المطلق ولا على ما ينسب
اليه ويوصف به واما ثانيا فلان حيثية انه ح اثبات وحيثية انه ليس ب نفي ولا
يجتمعان في انفسهما ولا في غيرهما الا مع فرض تخرشته واختلاف جهته على ان مثل
الاثبات موجود ومعنى النفي مفقود فلا يصح ليا واحدا وما ورد في ذكر الصفات
السلبية فليست في الحقيقة صفات له تعالى وانما هي صفات تنزيه تؤول الى نفي
الغير الا اثبات صفة له فان كل ما سوى ذاته فهو محدود بالتشبيه كما قال الرضا عليه السلام التف
كنهه تفريق بينه وبين خلقه وغيوره تحديد لما سواه فكلامه في الظاهر مطابق لما
قلنا لانه ابطل ان يكون البسيط مركبا من الموافق والمنافي ولهذا قال يكون الايجاب
والسلب شيئا واحدا ولزم ان يكون من عقل الانسان ليس بفرس ان يكون نفس
عقله الانسان نفس عقله ليس بفرس لكن اللازم باطل والملزوم كذلك فظهر و
تحقق ان موضوع الحيثية مغاير لموضوع انه ليس ب ولو بحسب الذهن وهذا الكلام
موافق بحسب الظاهر لكن في الحقيقة منافي غير موافق لانه يفرض حصول البسيط
مع الغير في صقع واحد واما حصل مع الغير لا يكون بسيطا مطلقا بل احاد فيا والاخرى

اغا يسلب عنه المغاير الذي لم يتقوم به واما ما يتقوم به فلا يسلب عنه لا و
سلب لكونه وجوداً وثانياً ان البسيط الذي يعرض معه ما يصح سلبه عنه هو الاضافي
بمعنى انه محصور في حيز ما يسلب فيتحد ويسلب الغير واما البسيط المطلق فلا
يمكن فيه ذلك العرض ويمتنع ذلك العرض لئلا تتركب ذاته بل ليس معه في حقه • انتزاع
غيره لا في الخارج ولا في الذهن ولا يصح الفرض والاعتبار والاحتمال والتجويز لا لنا
كلها في الامكان ليس في الازل منها شيء ولو كان الغير لاستوى حصصاً من البسيط
مبرزة بالحدود ولكانت اذا ازيلت الحدود اتحدت بكلها او كليها كما هو مبني
اعتقاد القوم في هذه المسئلة على هذا فلذا يقولون لكل الاشياء يعني ان البسيط
اذا ازيلت حدود الاشياء المنسوبة اليه اي ازيلت عنها حيثيات النسبة حدودها
كان هو كلها فالاشياء الاشياء بحدودها والبسيط كل بلا حدود وذلك كالمداد للنزل
كتبت منه هذه الحروف اذا ازيلت عنها حدودها اجتمعت مداداً بسيطاً كما هو
شأن المواد الكلية وهذا مذهب الصوفية القائلين بان الوجود شيء واحد بسيط
لا كثرة فيه والاشياء المتكثرة كلها مركبة من وجود هو الواجب تعالى ومن ماهية هي
الحدود والموهومة وقول هؤلاء قول اولئك بلا اختلاف لا في اللفظ ولا في المعنى
فقوله فعلم ان كل موجود يسلب عنه امر وجودي فليس هو بسيط الحقيقة فيه ما قلنا
فانه فقوله يسلب عنه اذا فرض كونه بازائه في صقع وناحيته بل اقول يسلب عنه
امر وجودي او عدمي لان السلب فرع الايجاب والثبوت ولو لم يفرض شيء مطلقاً لما
جاز فرض السلب ولا امكانه واحتماله وتجويزه وكل شيء فرض عنه السلب او جوز او
احتمل ذهناً او خارجاً فهو حادث مركب من جهة هي وجه من فعل صانعه ومن جهة هي
ابنيته وقابليته لا يمكن ان يكون حادث بدون هاتين الجهتين فقوله فهو ليس بسيط
الحقيقة بل ذاته مركبة من جهتين جهة بها هو كذا وجهة هو بها ليس كذا وانا اقول
بل ذاته مركبة من اربع جهات جهة من ربه وجهة من نفسه وجهة هي انه وحده وهي
جهة بها هو كذا كما قال وجهة هو انه ليس غيره وهي جهة هو بها ليس كذا فهو مركب
من اربع جهة انه اثر فعل الله وجهة انه هو وحده وجهة انه ليس غيره فهذه العبارة • هو وجه انه
بيان الاول وثانياً فقوله فينعكس النقيض وهو عكس نقيض كل موجود يسلب عنه امر وجودي

وجودي فليس هو بسيط الحقيقة وهو على طريقة القدماء وهو ان يجعل نقيض الثاني
اولاً ونقيض الاول ثانياً فنقيض الثاني لا بسيط الحقيقة مصدراً بكلمة كل لان الاصل
الموجبة الكلية ونقيض الاول لا موجود لا يسلب عنه امر وجودي وعكس النقيض كل
كل بسيط الحقيقة موجود لا يسلب عنه امر وجودي فلما كان في عكس النقيض يكون
عكس السالبة الجزئية مثل ليس بسيط الحقيقة موجبة كلية كان عكسها كل بسيط
الحقيقة وعكس الموجبة الكلية مثل كل موجود يسلب عنه امر وجودي سالبة جزئية
كان عكسها موجود لا يسلب عنه امر وجودي والمعقودة منها كل بسيط الحقيقة
موجود لا يسلب عنه امر وجودي فحكموا بان كل شيء هو بسيط الحقيقة كالعقل الكلي
وما فوقه كالواجب تعالى موجود لا يسلب عنه امر وجودي فهذا وجه دليلهم وقد ذكرنا
في كثير من مباحثنا تنا بان دليل المجادلة بالتي هي احسن مثل هذا الاستدلال لا يوف
به الله سبحانه لانه مبني على دلالات الالفاظ على ما يفهمونه باوهام القاصرة وعلى المفاهيم
الاصطلاحية على ما ادركته عقولهم القاصرة والاعتماد في معرفة المعارف الالهية
والحقائق الربانية على امثال هذه تجارة خاسرة والاعتماد في معرفة تلك
الاسرار الخفية والحقائق الغيبية على دليل الحكمة الذي بصره بنوره الفواد الذي
هو نور الله في العباد وهو التوسم الكاشف الذي اشار اليه في قوله ولا تقف ما ليس لك به علم وحسن
ما عقدوا من هذه المقدمة بدليل الحكمة الذي يوصل الى نور العلم بالعيان لا بالخبر هو
ان نقول ان حكمهم بهذه الكلية هل هو مستند الى عيان فان كان مستنداً عياناً وهو
ينطبق على الامر الواقع الخطي العياني فهو حق والا فلا فان قولهم لو شككت
عنه انا اقطع بثبوت مدلوله الذي هو المدعى فانا اقول لك العقل الكلي بسيط مطلق
ام اضافي **فان قلت** اضافي لم تصح فيه دعواك لانه مركب بالنسبة الى ما فوقه وان
قلت انه بسيط حقيقي قلت لك هذا الليس بمخلوق لان المخلوق قد قام
على تركيبه الدليل نقلاً وعقلاً اما النقل ففي اية النور وقد ذكر كثير من المفسرين
بان قوله تعالى مثل نوره هو العقل الكلي وظني ان ممن ذكر هذا الملا صدرا في
رسالته في تفسير هذه الاية الشريفة وفيها يوقد من شجرة مباركة الى ان قال
يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار فجزاه من دهن ونار وقول الرضا عليه السلام ان الله

سبحانه لم يخلق شيئا فردا فانما بذاته وهو دون غيره للذي اراد من الدلالة عليه والاخبار
شحوته بما يدل على ذلك واما العقل فقد اتفقت كلمة الحكماء على ان كل مخلوق لابد
وان يكون له اعتبار من ربه واعتبار من نفسه فاذا لم يكن بسيطا في حقيقته في
معنى كونه كل الاشياء وهو من الازل اعاقلت بان دليل المجادلة بالتي هي احسن لا يعلم
منه المعرفة الحقيقية لمثل هذا بان ينبوا على انه بسيط وهو مركب وانما الحكم بسبب حسه
من الاوهام وظواهر الخليات والمفاهيم الوهمية بمثل هذا فلما نظروا بانه ليس
له صورة كصورة النفس حكموا ببساطته من غير تدبر وشوا حكم البساطة باعتبار
مدلولها اللفظي بان ساووا به ذات الحق تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا كما ساووا
في حقيقة الوجود بين الحق تعالى وبين الخلق لانه تعالى موجود بالمعنى البسيط المعبر
عنه بالفارسية ببست والموجودات كلها موجودة بهذا المعنى فصح في الكل الاشتراك
المعنوي وتفاوت الشدة والضعف في حقيقة الذات وفرعوا على هذا الكلمات الكفر
والجحود ونعوذ بالله من سخط الله واما ذات الله عز وجل فهو بسيط الحقيقة بكل معنى
اما نحن فنقول هكذا ونحن صادقون واما اولئك اذا قالوا بانه تعالى بسيط الحقيقة
فالله يعلم انه عز وجل بسيط الحقيقة والله يشهد انهم لكاذبون كيف يكون
عند الله صادقين وهم يقولون بان حقائق الاشياء فيه وان العالم كان في
ذاته متهيئا للكون ولعصوه عنده ورووا وكشف عليه من الله تعالى فهو كان معدوم
العين موجودا بالقوة فاذا ورد عليه الامر من الله تعالى كان كائنا موجودا بالفعل
وما بالقوة هو المكون فاما بالفعل الا انه بالله تعالى وهم ايضا يقولون بانه كل الاشياء
والكل للاشياء انما تنسب اليه بتحققه فلو لم تكن متحققة هناك لما كان كلها و
هو الاشرف لانه لو كان كذلك للزمهم ما نفوه سبحانه تعالى انهم ان كانوا هناك وهو
يعلم انه غيره فاكثر القدماء عند هؤلاء الجماعة وان لم يكونوا عنده بل
كانوا الاشياء بمعنى انه تعالى يعلم انها الاشياء غيره وليس معه غيره كان قولهم بسيط
الحقيقة كل الاشياء مغالطة وبسيط الحقيقة كل الاشياء فيكون قد اثبتوا ما نفوا
فيكون مركبا من شيء ولا شيء وهم ايضا يقولون ان حقائق الاشياء صور علمية غير
مجعولة فان كانت في الازل فليس بسيط الحقيقة وان كانت خارجة عن الازل

الازل فهي حادثة والخيار لهم ان شاؤوا ان يقولوا هو خلقها او هي خلقت
نفسها او لها رب غيره سبحانه سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا
وهذا معنى جوابنا بدليل الحكمة وشرحه ان نقول اما انه بسيط الحقيقة فحق لا
شك فيه انه احدي المعنى احدي الذات في نفس الامر وفي الخارج وفي الذهن
لا يمكن ان يتصور خلاف ذلك ولا يحتمل ولا يمكن بفرض ولا وهم ولا توهم لا اله الا
هو واما انه كل الاشياء فهذا باطل حيث لا شيء فانه كان في الازل الذي هو ذاته
الحق واحدا احدا صمدا لا شيء غيره ولا شيء معه والاشياء التي جعلتموها ابعاضه
وقلتم هو كلها لا ذكر لها ولا تحقق الا في الامكان وهو خارج الذات فكيف
يكون كلها وليست معه وليس هو معها في الامكان بذاته فهو في رتبة ذاته بكل
اعتبار لا شيء فلو اذا قال لا شيء ذلك ما كنت منه حقيقيا وانما يجوز ان يقال انه
كل الاشياء لو اجتمعت معه في صقع واحد وجاز ان لا تسلبها من حقيقته وانما
غيره لبيع فقول كل فبعض قولنا ان كلامهم مبني على الاوهام انهم لما فهموا ان في
النفي عن الشيء لو اعتبر في مفهومه لزم التركيب واذا كان التركيب لازما للمحدث
كان بسيط الحقيقة في ذاته اعتبار نفيها عنه يستلزم تركيب مفهومه كان
عدم اعتبار النفي مستلزما للبساطة ويلزمه الاتحاد به ولم يعلموا ان مقدمتهم تستلزم
عدم البساطة لان بسيط الحقيقة موجود لا يسلب عنه امر وجودي فبسيط الحقيقة
موجود مقيد بعدم السلب فليس ببسيط بل مركب لانه مثل الامر المنفية
لمنه موجود لا يسلب عنه غيره وتلك موجود يسلب عنه غيره فمعنى السلب
ان لوحظ فيه معنى النفي كان سببا لحكم السلب وان لوحظ فيه نفي النفي
كان ايجابا وهذا الايجاب ضد ذلك النفي فهو خارج عن حقيقة الذات لخروج
ضده الذي هو النفي عنها وان اردت بنفي السلب عدم التقييد كان المعنى
بسيط الحقيقة موجود وهذا حكم صحيح وقضية صادقة ولكنهم يريدون بنفي السلب
في قولهم موجود لا يسلب عنه انه مقيد بنفي الكثرات لهم وجود الاشياء فيه
تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا فيكون هكذا بسيط الحقيقة موجود موصوف
بعدم نفي الاشياء الموجودة عنه لا مطلقا ولا يكون موجودا بسيطا بل هو

موجود مركب من وجود ومن عدم سلب كل شيء عنه فالقضية التي نقولها في
المثال هو كون حقيقة مفهوم ج وسلب ب عنه لاستلزامه التركيب والتي
انتقدناها كون مفهوم ج مثلا مركبا من مفهوم ج وسلب ب وسلب د وسلب
ج وسلب ه الى آخر الاحاد [illegible] فاين هذا البسيط واظنه مشتق من
البسيط والتكثر والحاصل مختصر ما يقال عليهم ان كون الشيء كل الاشياء لا يكون
الا بجمع حضور الاشياء في رتبته كما ان كان معناه كل الاشياء بذاته فالاشياء في
ذاته وان كان بعلمه فالاشياء في علمه وان كان بتسلط فالاشياء في تسلطه واما
وليعلم بانه لو لم يكن كذلك لزم التركيب فنقول فيما قلنا فانه اذا قالوا لو لم
لزم تركيب متكرر متكثر لان قولهم موجود لا يسلب عنه ان ارادوا انه بنفسه موجود
بلا تسلب عنه لزم التركيب الكثير وان ارادوا عدم التقييد بطل عكس نقيضهم
وبطلت دعواهم وان ارادوا به الاثبات لنفي تقييد المحض من النفي عليه ان
النفي والاثبات انما يصح ذلك اذا كان المنفي والمثبت موجودين في موضع النفي
والاثبات خارجا او ذهنا فرضا او امكانا او تجوزا ونحوها بحسب اعتبار وانما
كررت العبارة للتفهيم والتقرير لكل ذي قلب سليم انتهى كلامه في جواب هذه
المسئلة وما ذكره الملا محمد المذكور في تعليقاته عن المصنف وعن استاذه منقوض
بما ذكرنا فانه ذكر هنا قال ان الواجب بسيط وكل بسيط الحقيقة كل الاشياء اما
ظاهر في المشعر الثالث اقول كونه مقابلا لبسيط الحقيقة بكل معنى مما لا شك فيه
قال واما الكبرى فلان بسيط الحقيقة لو لم يكن كل الاشياء للزم ان لا يكون مصداقا
لامر وجودي اصلا او يكون مصداقا لامر وجودي وسلب وجودي آخر لكن التالي
بكلا شقيه باطل فكذا المقدم اما بيان الملازمة فظاهر كبطلان الشق الاول
في التالي اقول لا يلزم ذلك لانه انما يلزم لو لم يكن بسيط الحقيقة متحققا الا اذا
لم يسلب عنه امر وجودي مع وجود ذلك الامر الوجودي ليكون الحال واثرا بين
ان يسلب عنه موجود غيره او لا يسلب عنه موجود غيره وهذا في حيز المنع و
خلاف مفهوم التوحيد الخالص لان الفرد حق ثم هو الطرفان باطلان احدهما
ان يكون معه امر وجودي يسلب عنه وثانيهما ان يكون معه امر وجودي لا يسلب

لا يسلب عنه وثالثها ان لا يكون معه شيء تكون به نسبة او افتراق ان يتعلق بها
الايجاب او السلب لان الايجاب والسلب انما يتحقق خارجا او ذهنا بوجود يحصل
به الاضافة فيثبت او يسلب اذ الايجاب والسلب المذكوران هنا لا يتوجهان الى ذات
بسيط الحقيقة انما يتوجهان الى وجود غيره يحصل بوجود النسبة والاضافة واذا
لم يوجد شيء لا ذهنا ولا خارجا ولا فرضا واعتبارا وامكانا لم يوجد النفي و
الاثبات لانهما طرفا الفرض والمنزلة التي فيها الحق لا ايجاب ولا سلب لعدم وجود
امر لمنو سلب مطابق باعتبار واشتغال الموضوع فالحق بينهما فافهم معنى
التوسط وقد قدمنا ان منافي بساطة الحقيقة مطلق اعتبار شيء في ذات بسيط
الحقيقة غير ذاته سواء كان ذلك الشيء سلب وجودي عنه او عدم سلب وجودي
عنه اذ لم تريدوا بما هو كل الاشياء مجرد موجود بسيط بل تريدون به بسيطا لم يسلب
عنه امر وجودي وهذا قيد غير ذات البسيط اخذ في مفهومه كما اخذ في مفهوم موجود سلب
عنه امر وجودي فالتركيب في الصورتين متحقق على حد واحد والبسيط الحقيقة على
القول الحق هو ما ذكره ائمة الحق عليهم السلام لعمران الصابي حين قال يا سيدي هل كان
الكائن معلوما في نفسه عند نفسه قال الرضا عليه السلام انما تكون المعلمة بالشيء لنفي
خلافه وليكون الشيء نفسه بما نفي عنه موجودا ولم يكن هناك شيء يخالفه فتدعوه
الحاجة الى نفي ذلك الشيء عن نفسه بتحديد ما علم منها الحديث فافهم قوله نفي ذلك
الشيء عن نفسه بتحديد ما علم منها يريد به ان ليس معه غيره لا انه يريد ان معه
الاشياء وهي لا تنافيه ولا تخالفه لانا قد ذكرنا سابقا في مواضع متعددة بعبارة
الرابعة وهي انا نقول ان قولكم هو بعينه كل الاشياء هل يعلم هو نفسه ان شيئا او
اشياء يكون هو كلها او عينها ام لا يعلم شيئا غير ذاته فان قلتم ثبت غير ذاته كان
مركبا منه لعلمه بها او ناشيا عنه وان كانت بذاته لا يعلم غير ذلك فلم قلتم كل
الاشياء وانتم تريدون هو كل ذاته على الا المركب كل فانه ايضا مقول عليهم
بتحديد ما علم منها ان ذاته خرج عنه المؤمنين انه عليه السلام يريد به محض الذات
البسيط فاذا تمت ما ذكرنا من ان التوحيد الخالص تجريد الذات البسيط
عن نفي السوى واثباته لا عن نفيه خاصة ثبت عندك بطلان الملازمة

المذكورة لا انها انما تتحقق اذا انحصر تحقق الذات البسيطة في موجود مسلوب
عنه موجود آخر فهذا باطلان وهما الطرفان وبينهما الحق وهو عدم الايجاب
والسلب للغير الموجود وانما هو هو بدون هو لا في اللفظ ولا في الاشارة
الذهنية او العقلية كما قال امير المؤمنين عليه السلام في خطبته وان قلت مم هو فقد
باين الاشياء كلها فهو هو وان قلت فهو هو فالهاء والواو كلامه صفة استدلال
عليه لا صفة تكشف له وان قلت له حد فالحد لغيره وان قلت الهواء نسبه
فالهواء من صنعه رجع من الوصف الى الوصف وعمى القلب عن الفهم والفهم
عن الادراك والادراك عن الاستنباط ودام الملك في الملك وانتهى المخلوق
الى مثله والجأه الطلب الى شكله وهجم به الفحص الى العجز والبيان على الفقد
والجهد على اليأس والبلاغ على القطع والسبيل مسدود والطلب مردود ودليله اياته
ووجوده اثباته انتهى اعاذنا الله من الغفلة بارها والمتحير من عشق كلامه انتهى وبعد
فقوله فيقول بطلان الشق الاول في الثاني يعني الا يكون مصداقا لامر وجودي اصلا
باطل في الثاني صحيح في المقدم لما بينا من عدم الملازمة واما في الشق الثاني في
الثاني فباطل كالمقدم قال واما بطلان الشق الثاني منه فلان مرجعه الى ان يكون
من حيث انه مصداق لامر وجودي مصداق لسلب وجودي آخر ان يكون كل من الايجاب
والسلب منتزعا من شيء واحد بالذات من جهة واحدة اولا والثاني مستلزم
للتركيب ولو بحسب الذهن وهو مناف للبساطة المحضة المطلقة اقول لا يستلزم
التركيب اذ بدون الحيثية المذكورة يكون الصدق بنوع التوزيع فيصدق
بعضه على الايجاب والآخر على السلب قال وعلى الاول الى قوله وبطلانه ظاهر
اقول هذا باطل لكون الصدق بنوع البداهة فيلزم الخلف والضدين لفرض اتحاد
الحيثية فان قلت ان الثاني بكلا قسميه باطل فالمقدم مثله اقول يعني بقسمي
الثاني الا يكون مصداقا لامر وجودي اصلا او يكون مصداقا لامر وجودي وسلب
وجودي آخر وهما باطلان واما المقدم فهو صحيح لما بينا من عدم الملازمة فليس
مقدما في الحقيقة وانما هو مقدم في قياسهم قال فثبت ان كل بسيط الحقيقة
كل الاشياء هكذا قرره المحقق الفاضل الاستاد اقول قد ثبت بما قررنا ان

ان البسيط الحقيقة من لم يعبر عنه بما ظنين او اعتباريين ولم يقيد بسلب ولا
ايجاب وان قولك بسيط الحقيقة يتوجه اليه القلب بتوجه غير توجهه الى كل
الاشياء ومن اخذ في مفهوم ذاته وسوقه هويته كونه كل الاشياء فهو مركب من
حيثيتين وهو شيئين ويتوجه اليه القلب بتوجهين فافهم والله يحب ولي التوفيق
ثم قال بعد كلام طويل من ذلك القبيل ثم ان الفاضل المحقق الاستاد المذكور
اورد دليل على كون بسيط الحقيقة كل الاشياء ما تقدم في كلامه وكلام المصنف
من الاستدلال لكونه نفس كل المفاهيم والماهيات الذهنية والخارجية ما ينبغي
للمحقق بنفسها كما انه كل الموجودات لان الاشياء تشتملها ولا يصدق
عليها الامر الوجودي فكلام الاستاذ متجه على فرض صحته وتسليم فان حقائق الجسمية
والحيوانية بمعنى ان الحق المتعال ذاته بذاته مصداق لجميع المفاهيم فيمكن
ان يكون شيء منها عين ذاته المقدسة او جزءا لها اقول وذلك لان الجسمية
والحيوانية امر وجودي وان كان وجوده بغيره اذ مقتضى الدليل كونه كل
الاشياء الثابتة فما كان منها موجودا بنفسه او موجودا بغيره كالموجودات
الممكنة كان فهو هو كلها بذاته وما كان منها موجودا بالوجود كسائر المفاهيم و
المعاني والماهيات مما هو ثابت كان هو تعالى كلها ثابت بواسطة وجودها
وهذا المذهب معروف مشهور بين الصوفية فان احدهم يقول انا الله بلا انا
ويقول شاعرهم وفي تركيبي في وجه تنبيه لا ام ثم ولا اب انا ذلك القدوس
في قدس العلا حيث انا قطب دائرة الرحا وانا العلي المستوعب انا
ذلك العود النورية المثال الاعجب وبكل لحن طائري في كل غصن
يطرب نغماته عن مقالته اني لا اكذب حصحص الكلام فلا كلام
ولا سكوت يحب الى ان قال العبد رب خالق ورب خلق خلقت الى ان
قال انا عاشق والمذنب وانا اقول لو قال انا مذنب والمذنب لصدق
وكذلك ما قال ابن عربي في الفصوص في قوله فلولاه ولولانا لما كان الذي
كانا اعبده حقا وانا الله مولينا وانا عينه فاعلم اذا ما قيل انسانا فكن
حقا وكن خلقا تكن بالله رحمانا الى ان قال وغذ خلقه منه تكن روحا

ويجاه فاعطيناه ما يريد وبرفعنا واعطانا فصدر الامر مقترنا بإياه و
اياتنا اليه وقوله من دون ان يكون شيء منها عين ذاته المقدسة يعني به انه هو
الجدار لا بلحاظ الجدار من حيث هو جدار لان هذه الاواخي منظور بها الا الحق
ذاته فلذا قال اشياء هم كلما في عوالم من جماد ونبات وذات روح معا
وصورها حقيقته فاذا ما زلتها لا ازول وان جوارك انا كالثوب ان تلونت
يوما باحمرار وتارة باصفرار والحاصل انهم لا يتبرؤن لهذا المذهب بل
به يفتخرون والله سبحانه يقول ولكم الويل مما تصفون وهو سبحانه سيجزيهم وصفهم
انه حكيم عليم قال بل يمكن ان يقال ان الله عينه تعالى بمعنى انها تنتزع من عين
ذاته لا بالمعنى المتبادر تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا اقول قوله لا بالمعنى
المتبادر يعني اخذ شيء من شيء لما فيه من شناعة القول ومخالفته لظاهر كلام
المرسى انه الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد والا فالمعنى عندهم
واحد ولذا يتشبثون بان الخلايق منه كالشعاع الخارجة من الحجر ازادوا انها
خارجة من النار الكامنة في الحجر ولا ريب ان هذا قوله بانه تعالى يلد كما دل عليه
حديث الحسين عليه السلام المنقول في معنى الصمد لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم
قال وقال انما سلبوا عنه تعالى بعض المفاهيم كالجسمية مثلا فمرادهم سلب
الاعدام والنقائص ليس له تعالى نقائص الجسم وليس له هذا المفهوم فقط
او هذا المفهوم فقط ليس له اقول اشير الى معنى ما قال بعضهم انا الله بلا انا
قال وما قالوا من ان الحق ليس له ماهية فمرادهم انه ليس له ماهية خاصة
او ليست له ماهية بحيث الحدث مع وجوده منه خارجا حتى لو امكن تعقل
الملك ذاته المقدسة في العقل الا شيئين فلا منافاة اقول يريدون ان
له ماهية اي كل الماهيات لان وجوده هو كل الموجودات لا ان له وجودا خاصا
محصورا او يريدون انه تعالى لو كانت له ماهية كالموجود الحادث لا تحدث
بوجوده فيكون وجوده جزء من حرف الوجود بل هو شوب كسائر الوجودات
الحادثة ويكون تحليله ممكنا لعجزه قال ثم قال مستند لا علينا بخصوصه بانه تعالى
اما عالم بها في مرتبة ذاته بذاته اولا وعلى الثاني ان تكون ذاته المقدسة

المقدسة حقيقة العلم بل تكون على هو منه جملا او به وهو خلاف ما يجيء من ان ذاته
نفس حقيقة العلم كما انه حقيقة الوجود اقول هو عالم بذاته لذاته وهو عالم ولا
معلوم اذ لا يلزم من وجود العلم وجود المعلوم والعلم يلزمه المقارنة والوقوع
على المعلوم والمطابقة له واذا كان علمه عين ذاته فيلزم ان تكون ذاته مقارنة
لزيد لانه علا بك معلوم له لانه مخلوق له وقد قال تعالى الا يعلم من خلق و
يلزم ان تكون واقعة عليه ومطابقة له والا لم تكن علما وكل ذلك لا يصح ولا يلزم
من قولنا هذا انه ليس عالما بزيد بل نقول انه عالم في مرتبة ذاته بزيد في مرتبة زيد
لا في مرتبة ذاته بمعنى الا لكان زيد في الازل موجودا وهو معنى قولنا عالم في الازل
بها في الحدوث ومثال هذا انك سميع ولم يكن احد يتكلم لتسمع كلامه فاذا تكلم
شخص وقع سمعك عليه والوقوع حدوث المسموع وهذا معنى قولهم ان العلم
الاشراقي الحضوري الا ترى انك اذا لم يكن في يدك شيء لا تعلم ان في يدك شيء ولا
يلزم من عدم علمك بشيء في يدك لعدم ذلك الشيء كونك جاهلا فاذا وجد شيء علمته و
معنى قول الصادق عليه السلام كان ربنا عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته
ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء
وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر
والقدرة على المقدور الخ واعلم ان هذا الواقع على المعلوم ليس هو ذات
العلم اذ لا معلوم وانما هذا شعاعه ونظيره ولله المثل الاعلى ان العلم الذي
هو الذات حكم الشمس المنيرة في السماء الرابعة وقبل وجود الكثيف الذي
يظهر فيه النور هي منيرة ولا تستنير فاذا وجد الكثيف وقع فيه النور الاشراق
الذي استنار به الجدار مثلا فان هذه الانارة والاستنارة من اثر الشمس
المنيرة لا ذاتها ولا يوجدان خارجا الا مع وجود المقابل للانارة والاستنارة
فالعلم الذاتي هو الذات وهو في الازل ولم يكن شيء من الاشياء اما كيف اذا وجدت
ارتبط بها العلم الاشراقي ولا يلزم من هذا القول بانه تعالى ليس بعالم بل يلزم
منه اثبات العلم المطلق المقدس عن صفات الحادثات من المقارنات
للحادثات والمطابقة لها والوقوع عليها واذا وجدت وقع العلم الاشراقي

شيئا وهو انه ان العلم الذاتي وصدق العبارة عن هذه وصحتها ان يقال
هو سبحانه عالم في الازل بها في ذاته كنها واوقاتها ولا يقال هو عالم بها
في الازل لئلا يلزم وجودها في الازل ويكون العلم جهلا لعدم المطابقة
للمعلوم والاقتران به والوقوع عليه فنقول هو عالم بذاته في مرتبة ذاته
بكل شيء في ما يكون منها للاشياء واوقاتها لا يزال ولا يصح ان يقال
ليس عالما بها لانها لا يقع لها ذكرا الاول معلومة لها واذا لم تكن شيئا
مذكورا كان في مرتبة ذاته في معنى العلم بها بل نقول هو عالم ولا معلوم و
ذاكرا ولا مذكور فلم ولا تحوجنا الى تكرار اكثر من هذا فنكون عند العلماء
جاهلا وعند الدعاء قلنا قال فيلزم الاول اقول وهو كونه عالما بها الآن
عالما بها في الازل مذكوره فهو يعلم ما هو شيء ولو قيل يعلم الاشيا صدق
عليه انه لا يعلم شيئا ويلزم التجهيل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قال وح
لا يتصور ان يكون علمه بها بالارتسام لاستلزام الخلق والعبث والظاهرية
لا يتصور انه في حق الوجود المحض البسيط الصرف فيلزم ان يكون كل منها منتزعا
من حاق ذاته المقدسة اقول ليس علمه بها بالارتسام لاستلزامه الخلق ولا وجودها
وحضورها في الازل لاستلزام وجود غير الحق تعالى في الازل ولا ذكرها في الازل
لاستلزام وجود الغير في ذاته لان ذكرها غير ذاته ولا ان تكون في الازل معلومة
بغير وجود امر منها يتعلق به العلم من وجود او حضور او ذكر بلفظ او معنى او صورة
او شيء غير الذات المقدسة لاستناع ذلك كله فلم يحصل الا كونه تعالى عالما في
الازل بها في امكنة حدودها وازمنة وجودها كما قلنا ولا يجوز ان يكون شيء منها
منتزعا من حاق ذاته تعالى لاستلزام ذلك العقول بانه يلد تعالى الله بل كلها خلقها
لا من شيء غيرها علمها بها وهو العليم الخبير قال ويكون علمه بها بان يكون علمه بالذات
عين علمه بها ويكون في المعلولية هذا النحو من الوجود اشنق كلام اقول انظر كلام الاستاد
المشار اليه وقوله ويكون علمه بها اي بيان لقوله فيلزم ان يكون كل منها اي الوجودات
والماهيات منتزعا من حاق ذاته المقدسة يعني ان الوجودات والماهيات وان
كانت مختلفة وشان المختلف ان يكون مبدؤه مختلفا الا ان ذاته وجودها هو
مبدؤه

مبدؤه مختلفا الا انه ذاته وجودها هو ما هيتها بغير اعتبار اختلاف لانه مناد لا
خارج ولما كان شيئا واحدا بسيطا انتزعت الاشياء مع اختلافها من هويته ذاته
الكاملة البسيطة الجامعة تلك الهوية الكل لكل وافقه ثبت ان علمه بذاته على علو
لها كغيره هذا النوع من التحصل والتحقق وحصولها عنه وكونها معلولة اذ كونه علة
بذاته علمها بها مع ثبوت تخصصها عن ذاته بذاته شارحا لا تشتق فتامله واقول
اذا تأملت هذه العبارة وامثالها وجدتها غير خارجة على قواعد الاسلام كما هو
المعروف بين المسلمين من ايجادها على نحو الاختراع لا من شيء سبق كونها الا ما هو
من الجاده ولا من شيء كان معها اولا شيء معه واما ترد الحاد العلم فلا يكفي في المعلولية
بل مقتضى اتحاد العلم عدم المعلولية على ان العلم من حيث هو لا يكون مؤثرا فلا يكون
علة والا لكانت المعقولات الثانية والامور الاعتبارية ومثل كون رجل ابو الف
راس او الف نصف راس والامور العدمية عندهم بل الممتنعة على قول من جعله
معلومة مجعولة لانها معلومة وهو لا يقول به ونحن وان كنا قائلين به لا تسمية العلم
قال فان قلت لا ريب ان كثيرا من المفاهيم كالجسمية والحيوانية ونحوها يقتضي ان
يكون مصداقه محدودا ومتشبها بها كما هو ظاهر فكيف يمكن ان يكون الواجب تعالى الذي
هو غير محدود اصلا مصداقا لامر يجب ان يكون مصداقه محدودا ومتشبها بها قلت يلزم
محذوريته لو كان مصداقا لبعض المفاهيم واما لو كان مصداقا للجميع فلا اشكال في الوجود
اقول هذا الجواب يوهم الصواب لمن ربما لم يتنبه لها للاستاد وهو انه لما ثبت
ان لكل شيء من الحادثات فلم … وثبت ان ما يكون مصداقا للطول ومصداقا للعرض
من جهة واحدة بالطول ولا يعرف بالعرض ولا يعرف بها وغاير بعدهما واذا
عرف لها معا فالمراد به عدمها كما قررناه في كثير من مباحثنا ثبت ان ما كان للجميع الذي
لكل افراده متضادة لا يكون للبعض ويكون جنبة شيء وهو ان ما يكون من الواجب
تعالى مصداقا لما يصدق على البعض بل هو جهة الصدق ام نفس الذات فان كان
جهة الصدق فلا اشكال في المحدودية وانه لذلك البعض في خصوص ذلك الصدق
وان اختلف المتعلق والتعلق باختلاف مصداقه وان كان نفس الذات كان مصداقا
للاشياء المتعددة المختلفة اما على جهة البدلية ويلزم الحصر والمحدودية في اعتبار كل فرد

او اختلاف الصدق او يرجع الى جهة الصدق كما تقسم الاول فح يغاير ما هو مصداق
للجميع واما على نحو التوزيع المستلزم للتركيب والتجزية والامر الشنيع واما بطلانه
المصداقية اصلا الا انها هو من الافعال والصفات الفعلية ولا ريب في صحة هذا
اعني هذا الوجه الاخير لانطباقه على القواعد الاسلامية التي اقر عليها رسول الله
صلى الله عليه وآله من اجاب دعوته واستجاب له عليها وجرى عليهم احكام الشرع
الشريف كلها من الاموال والتناكح والتوارث والقصاص وغير ذلك مما لا يعرفون
شيئا مما يدعي هؤلاء القوم بل ينكرونه ويدينون الله سبحانه بجحوده فافهم قال
ولكن لاحد ان يقول لا ريب في ان يكون كثير من المفاهيم تقتضي حدا خاصا من
من الوجود اذا تجاوز ذلك الشيء عن ذلك الحد لم يكن مصداقا له فنقول لو كان
نفسه مصداقا لجميع المفاهيم لزم ان يكون محدودا والحد الحدود والنقائص تعالى الله
عن ذلك علوا كبيرا وما ادعاه الاستاد من ان هذا الدليل دال عليه ايضا فهو ممنوع
لكن ما ذكره الاستاد يظهر من تضاعيف كلماته في الاسفار كما هو ظاهر للمتتبع هذا
اقول كلام هذا قد تبين لك وهو صحيح خلاف الكلام استاده قال فان قلت ناقضا على
هذا الدليل لو تم هذا للزم ان يكون كل من الماهيات البسيطة كل الاشياء بعين هذا
قلت هذا الدليل لا يجري فيها اذ يمكن ان يمنع الملازمة مستندا بانه لم لا يجوز بان
تكون الماهية البسيطة مصداقا لامر وقد لا تكون مصداقا لسبب امر آخر ولا الايجاب
فان ارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز اقول نعم يلزم تقتضي وليه ذلك في الماهيات
البسيطة واما جواز كونها مصداقا لامر في بعض الاحوال فانما هو في حال تقييدها
ببعض العوارض الذهنية بنسبة تقييد ما صدق عليها والا لما جاز كونها غير
مصداق لسلب امر آخر ولا الايجاب لان فرض الصدق في الثاني في حال فرض الصدق في
الاول يلزم منه اجتماع النقيضين وهو غير جائز وفي غير حال فرض الصدق في الاول
يلزم تركيبها في الاول بشيء من الضمائم وهذا ان شاء الله منه ظاهر قال ويمكن ان
يقال مثل هذا في الوجود اقول نعم لكان ذلك في الموجود مسق كما ستذكره
قال وتوضيحه ان الماهيات البسيطة من حيث انها بسيطة في ظرف العقل اي في
ظرف ملاحظة العقل اياها من حيث نفسها بلا ملاحظة شيء آخر معها حتى

حتى ملاحظة هذه الملاحظة وانها نحو من وجودها وفي ذلك الظرف يمكن ان
يقال ليست مصداقا لامر آخر ولا لسلبه لما قلنا من جواز ارتفاع النقيضين
ح وانما قلنا انها من حيث البساطة في تلك الظرف لكونها في غير ذلك مركبة واما
الوجود فلا يحصل في الذهن حتى يمكن اجراء ذلك فيه وفي الخارج ومع قطع
النظر عن ملاحظة العقل يتم فيه اذ ارتفاع النقيضين في مرتبة الواقع
جائز لا في الواقع وارتفاع النقيضين في مرتبة الواقع ليس ارتفاع النقيضين
في الواقع **اقول** يريد ان المانع من كون الماهيات البسيطة كل الاشياء اختلاف
حالتيها بسبب اختلاف ملاحظة العقل فقد يلاحظها العقل مع ضميمة امر
آخر فتكون مركبة وقد يلاحظها العقل سواة عن جميع ما سواها حتى عن ملاحظة
كونها ملاحظة وعن ملاحظة الملاحظة لها انها نحو من انحاء وجودها وفي
هذه الحال لا يمكن ان تكون مصداقا لامر آخر او لسلبه فان كونها مصداقا غير هويتها
يقود عنه ولا يضر ارتفاع النقيضين ح واما الوجود فلا يحصل في الذهن كما
تحصل الماهية فيه لانها قد تحصل فيه ما تحصل منها في الخارج بعينه مجردا عن
العوارض الخارجية والوجود لا يحصل في الذهن الا الانتزاعي العارض وقد
المصنف هذا هنا فتمثل ونحن نشير الى رده لانا لا نسلم انه لا يحصل في الذهن واي
فرق بينه وبينها على انه اذا حصل منه الذهني كان محصورا محدودا بل الاولى ان
يقال بامتناع حصول حقيقة الشيء من حيث هو في الذهن وانما يحصل فيه مثاله
وشبحه الانتزاعي كما هو الحق وح لا فرق بين الوجود والماهية واو لما لو جاز وجود
حقيقة الشيء وماهيته في الذهن ان توجد حقيقة الشيء ووجوده في الذهن
لئلا يكون محصورا بخلاف الماهية اذ لا مانع من محصوريتها شيئا مما يذهبون اليه
على ان دليلهم على كون البسيط كل الاشياء لو اراد به تقييده في الماهيات البسيطة
انما هو في حال بساطتها ولا يمنع ذلك وجود حالة لها لا تقتضي البساطة كما قلنا
وبالحاصل لو صح دليلهم عندنا في الوجود صح عندنا في الماهية على نحو ما قررنا في
الماهية في بيان قوله عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه من ان عرف نفسه
بعد افقاده كل ما هو لذاته ليس هو الا الله فانه هو معنى قوله عليه السلام كشف

سبحات الجلال من غير اشارة فيكون الباقي بعد الكشف السبحات وللاشارة المومى بها
هو ايضا شيئا وصفيا ليس كمثله شيء فمن عرف نفسه فقد عرف ربه لان الشيء
لا يعرف الا بوصفه وذلك هو وصفه تعالى الذي خاطب عبده بكاشفة والى
الاشارة بعقوله عليهم لا يحيط به الاوهام بل تجلى لها بها وبها امتنع منها و
اليها حاكمها فاذا كانت بعد كشف سبحاتها من غير اشارة هي وصف الله تعالى
نفسه لعبده وجب ان يكون ذلك الوصف ليس كمثله ولو كان شيء من الاشياء
مثله لكان يعرف به الله سبحانه والله سبحانه لم يعرف بشيء من خلقه مثله لو
كان ذلك الوصف مثله لبيان حق والحال ان الله سبحانه قد وصف نفسه لعبده
يعرف الله بالبيان حق تعالى الله عن مشابهته شيء من خلقه علوا كبيرا وقد طالت
الكلام في هذا المقام مع هؤلاء لمسيس الحاجة اليه في هذا الزمان وان كان
العاقل تكفيه الاشارة والجاهل لا يكفيه عبارة **قال** المنوال التاسع
في انه تعالى يعقل ذاته ويعقل الاشياء كلها من ذاته اما انه يعقل ذاته
فلانه بسيط الذات مجرد عن شوب كل نقص وامكان وعدم وكل ما هو كذلك
فذاته لذاته بلا حجاب والعلم ليس الا حضور الموجود بلا غشاوة وكل ادراك
فحضور بضرب من التجريد عن المادة وغواشيها لان المادة تتبع العدم والغيبة
اذ كل جزء من الجسم فانه يغيب عن غيره من الاجزاء وتغيب عنه الكل و
يغيب الكل عن الكل فكل صورة هي اشد براءة من المادة فهي احق حضورا لذاتها
او نالها حسب مراتبها في التخلية على مراتبها من المعقولات واعلى المعقولات
اعلى الموجودات وهو واجب الوجود فذاته عاقل لذاته ومعقول لذاته باجل عقل
وذاته مبدأ لكل فيض وجود فبذاته يعقل جميع الاشياء عقلا لا كثرة فيه اصلا
اقول اخذ المصنف بعد اثبات الوجود في صفاته واعتبر اولا العلم
والترتيب الطبيعي عند بعضهم تقديم تعريف الحيوة لترتب العلم عليها ولعله
انما قدمه لكثرة الكلام فيه ولانه مستلزم للحيوة والحاصل الخطب في هذا الاصل
فقال انه تعالى يعقل ذاته ويعقل الاشياء كلها من ذاته اما المسئلة الاولى
فظاهرة واما الثانية فكونه يعقل الاشياء فلا شك فيه واما كونه ذلك

لكون ذلك بذاته فلو حمل الكلام فمعقول ولا ما معنى بذاته ان ذاته حاق الاشياء
ثم هل هي مختار في ذاته بان تكون الاشياء في ذاته او صورها في ذاته ام معناه ان
ذاته عاقلة للاشياء في امكنة حدودها وازمنة وجودها وربما يتوقف
بعض الحاث هذه المسئلة على معرفة مسئلة فينبغي تقديم ذكرها وبيان بعض
ابحاثها ولو على نحو الاقتصار وهو ان العلم هل هو المعلوم ام غيره ام بعضه
المعلوم وبعضه غيره اقوال ثلثة فقيل العلم عين المعلوم للزوم المطابقة
للمعلوم والاقتران والوقوع ولو غايره لزم مع تعدد المعلوم الكثرة العلم وهو
منافٍ فيلزم الجهل في العلم وذلك كما اذا قلنا ان العلم بالبياض هو العلم
بالسواد فان لزم المطابقة كان في احدهما جهلا لانه اذا طابق البياض لم
يطابق السواد وبالعكس اذ كانت جهة المطابقة من العلم واحدة سواء كانت
ذاته ام لا وان فتنقل الكلام الى كل من الجهتين ولا يمكن للشيء الواحد ان يطابق
ضدين الا بجهتين وفي كل منها يعتبر الاتحاد مثلا الهواء انما يطابق النار
بجهة الحرارة التي هي حرارة النار ولا يطابق يبوستها ويطابق الماء بجهة الرطوبة
التي هي رطوبة الماء ولا يطابق برودته على ان العلم بمحيط واحد فاذا ثبت الاتحاد
في الصورة العلمية كما اذا قلت ان صورة العلم بزيد معلومة للعالم ولا يجوز
ان يكون معلومة بصورة والا لزم الدور او التسلسل فيجب ان تكون معلومة له
بنفسها ومن قال باتحاد العلم والمعلوم في الصورة فرق من غير فارق لما ثبت
البرهان المطابقة والوقوع والاقتران الثلثة لا تتحقق الا مع الاتحاد واشتباه
على من زعم امتناع مطابقة الشيء لنفسه ووقوعه على نفسه واقترانه بنفسه اشتباه
ضعيف لان حقيقة هذه الامور الثلاثة انما تكون على الحل ووجوبها حقيقة
اذا نسبت الى نفسها اذ حصولها في غير نفسها انما هو ببعض كل منها البعض
كل من الاخر مثلا لا تحقق الاقتران في شيء لاخر بكل جهة في كل حال ووقت وجهة
وكذا الوقوع والمطابقة الا مع الاتحاد والا ثبت فيها المجاز فقد تبين حكم
الاقوال الثلاثة الاتحاد والمغايرة والاتحاد في بعض دون بعض والحق
الاتحاد مطلقا على نحو ما بيناه في شرح رسالة العلم التي وضعها ملا محسن لانه

علم العدد فراجع هناك ان لم يتبين لك الحق هنا فاذا ثبت ان العلم عين المعلوم
امتنع ان تكون الاشياء في ذاته تعالى او صورها او معانيها او الامكانات
الحادثات في ذاته وحيث كانت الاشياء لا تحقق لها ولا وجود لها ولا ذكر
لها الا في الامكان وكان العلم بها هو عينها وجب ان يكون ذلك العلم
اشراقيا ثبتيا يوصف بوجودها لانه هو هي فان قلت يلزم ان يكون تعالى قبل
وجودها على هذا التقرير غير عالم بها قلت ما تريد بوجودها المذكور في السؤال
هل هو الوجود الكوني ام الوجود الامكاني فعلى الاول هو عالم بها قبل كونها
كعلمه بها بعد كونها كما في الحديث عنهم عليهم السلام ويكون مؤثرا بعد كونها لمعنيان
احدهما بعد فنائها لكونها والثاني ما لكونها وهذا العلم هو الامكاني الذي لا يحيطون
بشيء منه الا بما شاء لكونه منه وعلى الثاني هو عالم بالمعلوم فلما احدث الامكانات كما
وقع العلم الاشراقي على المعلوم الذي هو نفس ذلك الواقع وهو كما عالم هو
ذاته وح لا معلوم فالعلم ذاته تعالى وذاته لا تقع على غير ذاته فالعلم الذي غير
ذلك العلم وانما الواقع الفعلي الاشراقي الشيء الذي لا يوجد قبل ما ينسب اليه ولا
بعده وانما يوجد معه لانه هو هو ولا يلزم من عدم العلم بما ليس شيئا جهل لان الجهل
انما يلزم اذا وجد شيء ولم يعلم الا ترى انك اذا لم يكن في يدك شيء وقلت انك
لا تعلم شيئا في يدك لا يلزم منه جهلك وانما يلزم منه علمك اذ لو ادعيت
علما بشيء في يدك ولو لم يكن فيها شيء لكنت جاهلا فافهم المثل فلا يلزم التجهيل
الا مع نفي العلم اذا وجد المعلوم ولقد قال تعالى في كتابه قل اتنبئون الله
بما لا يعلم في السموات ولا في الارض وقال تعالى ام تنبئونه بما لا يعلم في الارض
ام بظاهر من القول فاخبر تعالى بانه لا يعلم له شريكا في السموات ولا في
الارض ولا يلزم من نفي علمه بالشريك تجهيله لعدم وجود الشريك وانما يلزم
ثبوت علمه فافهم واعلم ان العلم المتعلق بالمعلومات الحادثات سواء
قلنا انه نفس المعلوم على المعنى الذي ذكرناه سابقا في التعلق والمطابقة
والوقوع ام هو غير المعلوم ام بعضه متحد وبعضه مغاير كان حادث
سواء وقيل انه نفس المعلوم ام صورة المعلوم لانه على تقدير انه صورة

صورة المعلوم فهو الكتب الالهية كاللوح المحفوظ والواح المحو
والاثبات وسائر الخلق اذ لحادث علم بنفسه وبه اشتغال غيره بنسبته و
على فرض ان العلم صورة المعلوم فعلى الاتحاد يكون صورة كشفية على ما هو
عليه مطلقا وعلى المغايرة تكون الصورة هي العلم لحالة ادراك الشيء
المنفصل مثلا اذا رأيت زيدا يصلي في المسجد ثم غبت عنه او غاب عنك
كان علمك به هو صورة الرؤية حالة الصلوة فلو انه بعد ذلك مات او
نام لم تعلم منه الا حالة انه يصلي لان شبحه ومثاله قائم في المسجد يصلي الى يوم
القيمة فكلما اردت ان تذكره التفت بمرآة خيالك الى مثاله الذي هو في
غيب المسجد وغيب ذلك الوقت فتنتقش صورة المنفصل في مرآة
خيالك فذلك علمك بخصوص تلك الحال لا تعلم من زيد غيرها حتى تشاهده
في حالة اخرى وبه او تسمع اخبارا وغير ذلك فتنتقش صورة اخرى على
حال زيد الاخرى وهكذا والحاصل انه يحصل عندك من العلم الصور الاعراضية
ما انطبع في خيالك من صفة ذات المعلوم وتلك الصورة منفصلة لانها
غير الصورة المتصلة به لانها تتغير في خيالات المتصورين بالكبر والصغر و
اللطافة والكثافة والاستقامة والاعوجاج وغير ذلك فالعلم المتعلق
بالحوادث حادث ولو قلت هو في الازل عالم بها في الحدوث كان صحيحا و
افادوا قلنا ولو قلت هو عالم بها في الازل لم يصح الا ان كونها في الازل وهو
ممتنع لان ذاته عز وجل فاذا اثبت بالعبارة الصحيحة انه عالم في الازل بها
في الحدوث كان العلم المتعلق بها المطابق لها الواقع عليها حادثا لحدوثها
وعلى القول بالمغايرة او حادثا لحدوثها لانه هو هي وهذه المعاني اشار
اليها جعفر بن محمد عليهما السلام كما تقدم في قوله عليه السلام كان ربنا عز وجل والعلم ذاته
ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته و
لا مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم و
السمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور هو فهذا الواقع
ليس هو العلم الذي هو ذاته كما توهمه بعض من لم يعرف ربه تعالى لانه لو كان الواقع

على المعلوم حين وجد المعلوم هو العلم الذاتي لزم الحدوث لانه ان كان
هو الذات اختلفت حالتاه هذا لانه قبل حدوث المعلوم لم يتعلق
وبعده وقعت ومختلف الاحوال حادث وان كان غير الذات لزم
تعدد القدماء والدليل القطعي دال على حدوث المتعددين مع فرض
التعدد كما هو محقق اولا التوحيد فلا بد ان يراد بالوقوع المعنى الصحيح الـ
العقلاء والمنسوب اليه من اثاره وهو المراد بقولنا العلم الاشراقي هو الحضور
والحصول ومعناه ان العلم حاصل للعالم او حاضر يعني حصول المعلوم وحضوره
الذي هو ذات المعلوم فالعلم هو الكتابة او الكتابة المعلوم سواء كان المعلوم
ذاتا ام صفة ولا تعقل حيث لا معلوم فانه اذا لم يوجد المعلوم فاي شئ
يكتب اذ لا تعقل الكتابة حيث لا توجد الكتابة فالعلم هو المكتوب في المكتوب
نفس المعلوم والى هذا اشار تعالى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد
بقوله قد علمنا ما تنقص الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ ومما ذكرنا من المثل
تصريح لمن يقرء معاني الامثال فان زيدا المصلي في المسجد يوم الاثنين صلوة
الظهر كتبت الحفظة عمله في ذلك الورقة من اللوح المحفوظ فاذا التفت
بخيالك قرات تلك الكتابة وان كنت اميا وهو انك ترى بخيالك مثاله
وشبحه وصورته في المسجد يوم الاثنين يصلي صلوة الظهر كلما ذكرته لا تقرء غير
المكتوب مثل ما اذا كتبت لك في هذا الكتاب الله لا اله الا هو فانك كلما نظرته
لم تقرء الا حضور هذه الكتابة وهي الله لا اله الا هو دائما فكذلك المثال والذي
تراه هو عمله بعينه يعني صلاته في ذلك المكان وذلك الوقت
وهو ما تخيل خيالك مكتوبا في صحيفة اعماله بالا فعلك عين تلك الكتابة
التي هي عين صلاته فافهم فقد كشفت لك من الاسرار ما لا يعرفه الا من عرف
مراد الائمة الاطهار عليهم من تلك الاخبار فخذ ما اتيتك وكن من الشاكرين
لله رب العالمين مصليا على محمد واله الطاهرين وقول المصنف اعلى الله مقامه
يعقل ذاته فلانه بسيط الذات مجرد عن شوب كل نقص وامكان وعدم
وكل ما هو كذلك فذاته لذاته بلا حجاب والعلم ليس الا حضور الموجود بلا

بلا غشاوة صحيح ليس فيه اشكال **وقوله** وكلما ادراكه بحصول بعد بين التجرد
عن المادة وغواشيها المقارنة المتخللة على ما يجانب المعقول كذلك يعني
انه صحيح في المعنى والعبارة وان كان قد تحصل فيه بعض المناقشة الا انها
ترجع الى الاصطلاحية واللفظية واما قوله داعي المعقولات فالعبارة
ليست بصحيحة لانه عز وجل لا يدخل في هذا اللفظ بوجه وان اريد متعلق العبارة
المعنى العنوان او لو اريد به العنوان لم يحسن ايضا لانه وان كان محدثا مخلوقا
لم ينظر اليه من هذه الحيثية والا لم يعرف به الله سبحانه وكذا المعقولية اذ لا يوصف
الله عز وجل بالمعقولية ليصح في العنوان الذي هو الاية والدليل والاثر فالتعبير
بالمعقولية غير صحيح وقوله اقوى المعقولات اقوى الموجودات وهو واجب
الوجود ايضا ليس بصحيح بنحو ما ذكر **وقوله** فذاته عاقل ذاته ومعقول ذاته بل
فيه ما قلنا من التعبير من عاقل ومعقول وعقل في عبارات اهل الحق عليهم
لا يتحاشى عن احتمال هذه العبارات لانها وان كانت مجازات ويستعمل في التوسع
والبيان ليس بصحيح لان مبدء الفيض والجود انما هو فعله وليس قولنا ان فعله
مبدء الفيض معناه ان الفيض من فعله لان هذا باطل اذ المفعول لا يتقوم
بالفعل تقوما ركنيا بان يكون المفعولات مركبة منه كما ان تكون الكتابة مركبة
من حركة يد الكاتب وانما اثره يعني ان الفيض والجود احدثهما الله سبحانه
بفعله لا من شئ الا من فعله ولا من غيره فان الاشياء اثر فعله يعني انه تعالى
احدث العنوان وما لا من شئ وهو الحقيقة المحمدية فكان ذلك مواد الماديات
وقوله فبذاته يعقل جميع الاشياء عقلا لا كثرة فيه اصلا هذا باطل الا على
معنى ما قلنا بانه سبحانه يعلم جميع الاشياء في اماكنها وحدودها واوقاتها ووجودها
وكما عبرنا عنه بقولنا هو عالم في الازل بها في الحدوث لا بمعنى انه عالم بها في
الازل لان هذا المعنى باطل لاستلزامه انها في الازل وانما العلم الازلي هو ذاته
عالم ولا معلوم يعني غيره في الازل فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع
العلم منه على المعلوم والعلوم اعلاه فوا ذلك لان الاشياء كلها عنده في
الازل لا شئ غير ذاته وما سوى ذاته من المعلومات قد فرغ الامكان وهو فقال له

[illegible]

عالم بها في الازل فلا تتعلق في الازل وقولنا ان كلامه هذا باطل في قوله
بنفسه انه تعقل جميع الاشياء عقلا لا كثرة فيه اصلا لانه هو واتباعه يريدون
بذلك انها في ذاته اما بصورها العلمية التي في علمه الازلي هو ذاته او بكونها ثابتة
له معدومة العين بالفعل موجودة بالقوة على نحو ما نقلنا عنهم سابقا
كما في الكلمات المكنونة للملا محسن فمعلوم ان مرادهم بكون بسيط الحقيقة كل الاشياء
هذا الكمون ويعترفون هنا ان كل شيء كان في ذاته بنحو اشرف لان الوجودات اذا
جردت عن كل ما سوى ذاتها حتى عن التجريد الحادث لحقيقتها التي هي صرف الوجود
الذي لا شوب فيه وقد ذكرنا ما يدل على فساد هذا الاعتقاد وعلى ما فيه الصواب
والرشاد ولما سواه اعتقادهم على انه يعلمها في الازل لزم ان تكون معه
وذلك مستلزم لمفاسد كثيرة فاجابوا عن تلك المفاسد بانه لم يفقدها في
حال من الاحوال كما ورد عنهم عليهم السلام انه تعالى لم يكن خلوا من ملكه فيجب ان تكون
في ذاته بنحو اشرف يعني حصولا جمعيا وحدانيا لا يلزم منه كثرة كما قال انه عقلها
عقلا لا كثرة فيه اصلا وقد قدمنا ان معنى لم يكن خلوا من ملكه ولم يفقده
ابدا في سلطان الملك لا في ذاته كما ان الشمس لم تكن خلوا من الشيء من اشعتها في
مقام ذلك الشيء لا في ذات الشمس فمرتبة الذات لا شيء غير الذات فلم يكن
فاقدا لذاته اذ لا شيء غيرها ولا ذكر لشيء في ذاته غير ذاته والاشياء مذكورة
بما هي شيء كل في تلك الرتبة اي الذكر الاول فكل مذكور فله وجود ما به ذكر وقبل
ان يحصل له وجود ما فاي شيء يذكر به فهو تعالى لم يفقد شيئا مما هو له وخلقه
كلا في محل حده ووقت وجوده واما انها فيه بنحو اشرف فقد قلنا سابقا
ان فرض انه كان تعالى يعلم فيه شيئا غيره جاء الخلف والاعظم وان لم يعلم
فقولكم فيه بنحو اشرف وتعرف واما الحصول الجمعي ففيه انه ان كان حصول
غير ما هو الذات المقدسة فهو الخلف والاعظم وان لم يكن حصول اصلا فهو الفقد
الذي فرع عليه ان قولهم لا يلزم منه الكثرة يثبت للكثرة اذ لا يقال في احدية
الذات والمعنى من حيث الاحدية المطلقة لا يلزم منه الكثرة يعني انه انما يقال
ذلك في المتعدد والمتغاير بما يقتضي الكثرة لولا الحكم الفرضي المكنى انها مجردة

مجردة العقول بنفي الكثرة في الكثير حال الكثرة تناقض لا يتعلق بمنطبق على
متعلق القصد والارادة اذ لا ينفي الكثرة مع وجودها القول بنفيها
كما لا يثبتها مع انتفائها القول بثبوتها فافهم **قال** ثم ان كل صورة
ادراكية سواء كانت معقولة او محسوسة فهي متحدة الوجود مع وجود مدركها
ببرهان قد نحى من عند الله وهو ان كل صورة ادراكية ولتكن عقلية فوجودها
في نفسها ومعقوليتها ووجودها لعاقلها شيء واحد بلا تغاير بمعنى انه لا يمكن
ان يفرض للصورة عقلية نحو من الوجود لم تكن هي بحسبه معقولة لذلك والا
لم تكن هي هي **اقول** اما قوله ان كل صورة ادراكية اي قوله فهي متحدة الوجود
مع وجود مدركها ببرهان قد نحى من عنده انه لنوع غلط ولم يفض منه شيء من عند
الله وانما فاض من عند غير الله لانا قد بينا ان الصورة انتزاعية وان انكر كونها
انتزاعية فلا ينكر ان منها ما هو انتزاعي ووجودها مع الانتزاع مسبوق بالمنتزع
منه فلو اتحد وجودها مع وجود عاقلها لزم ان يكون وجود عاقلها مسبوق بوجود
غيره وهو باطل او يكون وجودها سابقا على وجود ما انتزعت منه وهو باطل
وبالجملة فبيان هذا وسلطنة الاتحاد بجميع وجوهه سواء كان اتحاد موجود بموجود او
وجود شيء بوجود اخر فيكون الموجودان موجودا واحدا او الوجودان وجودا واحدا
كما سنذكره هو وغيره وان ذلك محال الا اذا انقلبت حقيقة احدهما الى حقيقة
الاخر ومنه في الواجب مع الممكن محال وسواء كان اتحاد مفهوم بمفهوم اخر فان
المغايرة تنافي الاتحاد وسواء كان الموجود مفهوما عقليا او ماهية لكنه لان الموجود
اذا صار بالتعقل مفهوما عقليا انما يعرض للعاقل حين التعقل والتعقل يقع
نفع مبدؤه حركة تعقل العاقل والعقل مغاير للفاعل لاجل حدوث مع حدوث
المعقول ثم ما انتزعت منه الصورة المعقولة هو الموجود الخارجي بل هو معقول
بموجوديته الخارجية او ليس بمعقول فان فرض انه معقول بموجوديته الخارجية
العنصرية الزمانية كان مع فرض اتحاده امتنان يكون في محل عاقله او عاقله في
محله او لا يعقله اذ المفروض ان المعقول مفهوم عقلي فالموجود الزماني ليس
معقولا والفارق بينهما متحكم فان كان في محل عاقله ما كان عنصره زمانيا بل الموجود

العنصري الزماني في هذه الحالة ازلية وان كان عاقلة في محل كان الانسان عنصريا
زمانيا وان لم يكن معقولا الا المفهوم منه لزم الجهل بالموجود واما اشتداد
الوجود وقوته واستكماله فانما يعقل في الحادث واما القديم تعالى فلا
يصح فيه ذلك ودعوى انه حاصل له في ازله فلا يصح على قول الحق لان المعقول
ليس في الازل والتعلق بها انما يكون حين يكون واللازم ان يكون الا انه عالم
بشيء معدوم ازلا وقد قال عليه كان الله ولا شيء معه واما انه يعلم ما ليس شيئا
وهذا اصل محض لا علم واما ان يكون عالما بها في اماكن حدودها وازمنة وجودها
وهذا حق ولكنه لا يكون العاقل حين المعقول للاختلاف والمباينة بين
الازل والامكان وبين المحدود والمتشخص وغير المحدود والمتشخص على ان المانع
عندهم من اتحاد وجودين وموجودين متغايرين ومفهومين متغايرين بان يصير
احدهما هو الآخر حملا ذاتيا اوليا بجزئي المفهوم العقلي والماهية الكلية
مع ما قلنا لان المفهوم مغاير للفاهم وقياسهم على اجتماع المعاني المتفرقة
في النبات والحيوان في الانسان بدليل اذا تعقلت شيئا يتحد مع صورته المجردة
في الوجود بمعنى ان وجودها يشتد بحيث يصدق عليها ذلك المفهوم ويكون
عقليا لذاته عين عقلها له باطل هو ودليله اما بطلان القياس فمن وجهين الاول
انه قياس الحق على الخلق وهو باطل باتفاق العقلاء من المسلمين وغيرهم
لم يخالف فيه ذو عقل الا من لا يستعمل عقله او ليس له عقل والثاني ان الكلام
جار في حق الانسان ايضا فان النفس اذا تعقلت شيئا فان تعقلها له
من حيث كونه مغايرا فاذا تعقلت فانها تعقل انه غيرها ولو عقلت
انه هي لم تكن عاقلة لشيء غير نفسها فكانت جاهلة به وكونه صادقا عليها
ان كان بحيثية تقررت المغايرة من جهة الحيثية وان كان بغير حيثية فلا معنى
للاتحاد او الاتحاد انما يعرض في شيئين فالصدق المدعى كذب واما بطلان
الدليل فلان الاتحاد المراد اذا اريد منه ان اشتداد وجودها بتعقلها
لذلك بحيث يصدق عليها فيه ان وجودها هل هو كتاب معاني حقيقة
وما عنده هل هو الشيء كلمة او حرف من ذلك الكتاب او انه قرطاس

قرطاس تطرح فيه الصور المعقولة فيشرق بها ذلك القرطاس كما يشرق
الجدار بما يطرح من الاضواء فيه فيكون على احتمال الاول ان تلك الصورة
جزء مادة الشيء لما بينا سابقا ان الوجود في نفس الامر ليس الا المادة
في جميع المخلوقات واما في الواجب فلا سبيل لاحد الى معرفة كنهه اذ ليس
وجوده كوجود خلقه وعلى الاحتمال الثاني ان الاستضاءة متولفة من المعقولات
الخارجية عند تعقلها وعلى الاحتمالين فلا بد من اعتبار المميزات عند التمييز
بين كل منها والوحدة البسيطة ان طرأت كثرة المجردات على زعمهم فلا تتطور
الماهيات من حيث هي ماهيات او تعقل المميزات من حيث هي مميزات انما
يكون من هذه الحيثية وبه يرتفع اعتبار المغايرة المستلزمة لنفي الاتحاد واتحاد
المفهوم بالوجود من هذا القبيل فان المفهوم انما يكون مفهوما بفهم
الفاهم وفهم الفاهم له مغاير لفهم الفاهم في نفسه لاختلاف المفهومين
والجهتين مع ما قلنا من لزوم جزئيته للفاهم او لصفته التي بها يشتد وجوده
فضعف وما احسن ما قاله الشيخ هذا في الاشارات من ان قول القائل ان
شيئا يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب
ليحدث عنهما شيء بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر فقول شعري
غير معقول فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متمايزان
وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا وان كانا معدومين
فلم يصر احدهما الآخر انتهى ملخص كلامه وقال في علم النفس من طبيعيات
الشفاء وما يقال ان ذات النفس تصير هي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل
عندي فاني لست افهم قولهم ان يصير شيء شيئا آخر ولا اعقل ان ذلك كيف
فان كان بان يخلع صورة ثم يلبس صورة اخرى وان يكون مع الصورة الاولى
شيئا ومع الصورة الاخرى شيئا آخر فلم يصر بالحقيقة الشيء الاول الشيء الثاني
بل الشيء الاول قد بطل وبقي ما هو موضوعه او جزء منه وان كان ليس
كذلك فلننظر كيف تعقل اذا صار الشيء شيئا اما ان يكون اذ هو
قد صار ذلك الشيء موجودا ايضا او معدوما فان كان هو موجودا فالثاني موجود

لا موجود واحد وان كان معدوما فقد صار الموجود معدوما والاثنان شيئا آخر
موجودا وهذا غير معقول وان كان الاول قد عدم فقد صار شيئا آخر بل عدم
وحصل شيء آخر فالنفس كيف تصير صورة الاشياء انتهى ومعنى تصويب قوله
في الاشارات انهم اذا قالوا فالاتحاد وكان شيء هو الصورة المعقولة
بالتعقل شيئا واحدا فلا وجه لما ذكره هنا كما لا يخفى لان الصورة صورة زيد
الحادثة فهي حادثة فاذا تعقلها الواجب صارت واجبة قديمة فيلزم انقلاب
الحقايق لان الحادث صار قديما وهو باطل اتفاقا فان قلت انه تعقولها فيفقد
الصورة فلم تكن حادثة بل هي صورة علمية الذي هو ذاته قلت ان الصورة ان
كانت صورة لزيد فهي غيره تعالى وان لم تكن صورة له فليست علما بزيد على ان
الاتحاد كلام لا يعقل ولا يعبر به الا في المتغايرين والتغاير ينافي الاتحاد
وهذا معنى ما ذكره في الشفاء من ان ما صار هو العاقل ان كان موجودا فهما
موجودان وان كان معدوما فلم يكن هو العاقل بل هو قد كان معدوما واما الحاصل
اما قوله فوجودها في نفسها ووجودها للعاقل لها شيء واحد بلا تغاير فيه عند
حق ولكنها موجودة للعاقل لها في رتبة وجودها لا في رتبة وجوده لان وجودها
للعاقل لها هو وجودها في نفسها ووجودها في نفسها لا يكون في غير رتبته
والا لم يكن هو اياه وتغيره لذلك في قوله انه لا يمكن ان يفرض لصورة عقلية
نحو من انحاء الوجود لم تكن هي بحسبه معقولة لذلك والا لم تكن هي صحيحة في ان
جميع انحاء وجودها انما تكون معقولة لها ولا شك ان الجهة مادية المعقول
ورنما نفسه وعوارضه العنصرية لكل ما من انحاء وجوده فاذا كان معقولا لجميع
انحاء وجوده وجب ان يكون لكل واحد معقولا لما هو به هو من جميع الحدود
والمشخصات ولكل ذلك موجود للعاقل بما هو موجود لنفسه وكل ذلك
مناف للاتحاد والعاقل نحو ما ذكرنا **قال** فاذا تقرر هذا فنقول لا يمكن
ان تكون تلك الصورة مباينة الوجود عن وجود عاقلها حتى يكون لها
وجود وللعاقل وجود آخر عرضت لها اضافة المعقولية والعاقلية كما
للاب والابن والمالك والمملوك وساير الامور المضافة التي عرضتها

وعرضتها الاضافة بعد وجود الذات والا يلزم امر محال لانا اذا نظرنا
الى الصورة العقلية ولاحظناه وقطعنا النظر عن الجوهر العاقل لها فلا
هي في تلك الملاحظة معقولة والا فلم يكن وجودها بعينها معقوليتها بل
كانت معقولة بالقوة لا بالفعل والمقدر خلاف هذا وهو ان وجودها
بعينه معقوليتها وان كانت تلك الملاحظة اياها التي هي تكون مع قطع
النظر الى ما سواه معقولة فلا محالة في تلك الملاحظة عاقلة ايضا اذ المعقولية
لا يتصور حصولها بدون العاقلية كما هو شان المتضايفين وحيث فرضنا و
جودها مجردة عما عداها فتكون معقولة لذاتها ثم المفروض اولا انا
نعقل الاشياء المعقولة لها ولزم من البرهان ان معقولاتها متحدة مع من يعقلها
وليس الا الذي فرضناه **اقول** قوله لا يمكن ان تكون تلك الصورة مباينة الوجود
عن وجود عاقلها غلط بل لا يمكن ان يكون متحدا به لتحقق المغايرة بين جميع مراتب
وجود العاقل والمعقول ولا شك ان لها وجودا وللعاقل لها وجودا آخر وان اضافة
العاقلية والمعقولية قد عرضت لها وهو مثل ما رأيه بالعلم الاشراقي كما ذكرناه
فانه يعرض عند وجود المعقول والمعلوم وينتفي بانتفائه لعروض اضافة الابوة
والبنوة حرفا بحرف **وقوله** لو لم يثبت الاتحاد لزم المحال ليس بصحيح اذ المحال
انما يلزم على القول بالاتحاد كما قدمنا بيانه وتوضيحه ان قوله لانا اذا نظرنا الى
الصورة العقلية ولاحظناها وقطعنا النظر عن الجوهر العاقل فهل هي في تلك
الملاحظة معقولة فيه نعم هي معقولة بتعقل الجوهر العاقل وان قطعتم النظر
عن الجوهر العاقل لم تقطعوا النظر عن تعقله فهي بتعقله معقولة فان كان
اتحاد فمع تعقله لا لجوهره ولو قطعتم النظر عن جوهره وتعقله كانت انما تعقل
لنفسها ولا شك ان صورتها متجردة بتعقلها في رتبته لا بذاتها اولا تتحد بذاتها
الا بعكسها فعلى ذاتها المدركة بذاتها الا بالتعقل لانه بمعنى فعل لا تتحد الا بما في
رتبته وعلى فرض اتحاده فمع ما ذكرنا فيما سبق من احد الاحتمالين بان تكون المراد
بالتعقل العقل وانه كتاب معان واما غير معقولة لقطعكم النظر عن متعقلها
لحكمكم اياها معقولة بغير عاقل لا معنى له وجلا بعاقل يصح كون نحو وجودها

بعينها لعاقلها معقوليتها فان معقوليتها في رتبتها ان رتبة وجودها في رتبة ذات عاقلها اذ كل عاقل لا يعقل شيئا الا في رتبة معقوليته لا في رتبته كما نبه عليه المصنف وأتباعه فان الشيء لا يكون مدركا الا بنحو وجوده ولا يوجد الشيء قبل رتبة وجوده وقد ذكرنا هذا المعنى في هذه المواضع من هذا الشرح وخصوصا في بحث انطباق بسيط الحقيقة كل الاشياء فراجع فان الله عز وجل لو علمها في رتبة ذاته لكانت مع ذاته ولكنه تعالى لم يعلم في الازل الا في الحدوث ولا يصح ان يقال انه عالم بها في الازل لما قلنا من انه تعالى لم يكن معه غيره وصفا تبرهن **وقوله** وان كانت تلك الملاحظة اياها في الخارج تكون مع قطع النظر عما سواه معقولة فهذا غير مسلم بان تكون معقولة مع قطع النظر عن عاقل او الوجود بعينه لا غيرها المعقولية الا مع وجود عاقل لو فرضنا ان تكون عاقلة لنفسها بنفسها وهنا يتحقق الاتحاد وبعقلها غيرها وهنا يتحقق الانفراد والتعدد فلا تثبت معقوليته بدون عاقل عند كل عاقل وحيث فرضتم وجودها مجردة عما عداها جاز ان تعقل ذاتها بذاتها ولا يجوز اذا فرضتم ذاتا تعقل الاشياء المعقولة لها ان تكون معه معقولة لها اذا كانت غير ذاتها متحدة مع من يعقلها ولم يقم برهان الا اذا كانت عاقلة لذاتها فحصل قيام البرهان على اتحاد عاقليتها ومعقوليتها اذا كانت عاقلة لذاتها بذاتها يلزم منه اتحاد معقوليتها بعاقليتها غيرها لها مغالطة محضة وعناد صرفة مع الفرق العظيم ومخالفة البرهان ومع شدة التكلف الظاهرة في تحصيل هذا البرهان ومع المغالطة قال انه انه برهان فيحق من عند الله وهو مما يشهد به الوجدان انه ليس من عند الحق ولا يلائم اولياء الاعيان واما استدلال من قال بانه لو لم يكن وجودها في نفسها ووجودها لعاقلها شيئا واحدا لكان لتلك الصورة وجودان احدهما وجودها لعاقلها وثانيهما وجود غير وجودها لعاقلها ويجب هذا الوجود غير معقولة لكن التالي باطل فالمقدم مثله قلت وهذا مسلم ولا يجدي نفعا ثم قال واذا تقرر هذا فنقول لو لم يكن المعقول متحد الوجود مع العاقل بل كانا ذاتين متغايرين بان يكون لكل منهما هوية على حدة وكان الارتباط بينهما بمجرد الحالية والمحلية ونحو ذلك لكان يمكن اعتبار وجود كل منهما مع قطع النظر عن الآخر لكن التالي باطل فالمقدم مثله على نحو ما ذكره المصنف في الاسفار اما بطلان التالي فلما تقدم ذكره عنه من انا اذا نظرنا الى الصورة العقلية ولاحظناها وقطعنا النظر عن العاقل فرضا معقولة فتكون عاقلة الى آخر ما تقدم قلت وقد بينا صحة ما ادعى بطلانه من المقدم والتالي قال ثم المفروض اولا ان ههنا ذاتا تعقل الصورة فاذا لم تكن متحدة الوجود معها لزم ان يكون شيء واحد وجودان اذ لها معقوليتان احداهما بالقياس الى عاقلها وهذا مما يحكم بديهة العقل ببطلانه فظهر وتبين ان كل معقول متحد الوجود مع عاقله وذلك هو المطلوب ومثل هذا البيان يعم جميع الخياليات والحسيات انتهى استدلال هذا المستدل متابعا للمصنف قلت واراد بقوله ان الشيء واحد وجودان الخ ان ذلك المعقول معقول لنفسه بوجوده فاذا كان معقولا لذات اخرى كان ايضا معقولا بوجوده فان كان المعقولان واحدا تم المطلوب وان فرض اثنان فانه مما حكمت بديهة العقل ببطلانه **واقول** وهذا باطل كما تقدم مع ان تعقلنا وجود زيد غير وجود عمرو فاذا عقلنا صورة معقولة من خالد كانت الوجودات الثلاثة وجود زيد وعمرو وخالد شيئا واحدا وكانت ثلاثة قبل التعقل لانه باطل كالاول ولا يصح هذا الكلام لحال الا على القول بوحدة الوجود فان المصنف اذا اراد ان يتم له دليل في هذا وغيره فيستدل باصل مذهبه فيقول الوجود كله في الحادث والقديم شيء واحد بسيط وانما الكثرة تكثرت بتكثر التعينات فكل الاشياء شيء واحد كما هو مراده بقوله بسيط الحقيقة كل الاشياء ولا يحتاج في جعل العاقل والمعقول متحدا الى هذه التكلفات البعيدة والتعسفات الشديدة فانها لا تثبت مطلوبه وما ادعوه لا يصح شيء من مطلوبهم فانا اذا حكمنا باتحاد الشيء اذا عقل نفسه لانه لم يعقل غيره فلم يخرج معرفة نفسه عن نفسه بخلاف غيره

فانه انما يعقل العقل الغير والغير انما هو معقول بما هو عليه وما هو عليه
انه غير فهو معقول من هذه الحيثية سواء لوحظ الحيثية ام لا فلا بد من
عقله بانه عاقل غيره فحيثية المعقولية منافية للاتحاد ولا سبيل الى هذا
الاتحاد الا بالقول بوحدة الوجود وهو عندهم سهل اذ لا محذور فيه
الا انه كفر وهو لا يضر عندهم فان التوحيد والايمان معرفة النفس
وانكار ما سواها اذ هي المعبود عندهم بدون الحدود ولهذا يقول
شاعرهم فيما نقلتم بانه احلته ما ست على كبت ان جميع صفاته
ما في الديار سوى لابس مغفر وانا الحمى والحي مع فلواته افرايت
من اتخذ الهه هويه واضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على
بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله افلا تذكرون قال فظهر وتبين
ما ذكر ان كل عاقل يجب ان يكون متحد الوجود مع معقوله وهو المطلوب
وهذا البرهان جار في ساير الادراكات الوهمية والخيالية والحسية حتى
ان الجوهر الحاس منا يتحد مع الصورة المحسوسة له بالذات دون ما خرج
عن التصور كالسماء والارض وغيرها من الماديات التي ليس وجودها
وجودا ادراكيا فتدبر واحسن اعمال رويتك فيه فانه صعب المنال وانه
ولي الفضل والافضال اقول فظهر وتبين ما ذكرنا خلاف ما ذكر المصنف
وهو منع اتحاد وجود كل عاقل مع وجود معقوله وقوله وهذا البرهان
جار في ساير الادراكات الوهمية والخيالية والحسية يريد به ان المتوهم يتحد
وجوده بالصورة الموهومة والمتخيل مع الصورة الخيالية والحاس
مع الصورة المحسوسة وهذا من جملة ما ذكرنا ولا برهان له الا انهم
اجروا هذا البرهان في المتضايفين وغيرهما وقالوا ليس لاحد المتضايفين
وجود وللاخر وجود بل ليس هناك الا علاقة وربط قائم بمجموع المتضايفين
اذا لوحظ مع احد المتضايفين سمي باسم ومع الاخر سمي باسم سواء تغاير المتضايفين
والعلاقة كالابوة والبنوة ام اتحدا كالمجاورة والملاسة وقالوا ايضا
مقتضى هذا البرهان يكون الفاعل التام متحد الوجود مع وجود معلوله

معلوله لان العلية عين وجود الفاعل التام والمعلولية عين وجود المعلول
وكذلك يتحد الحال والمحل في الوجود فيا اهل العقل كما قال الرضا عليه فيه عبرة لاولي
الالباب ان الاستدلال على ما هنالك لا يعلم الا بما هيهنا ج على مقتضى برهانهم
كان وجود الماء في الكوز هو وجود الكوز ووجود العذرات فيهم هو وجودهم
فان الوجود المتحد بماهية الماء متحد بالوجود المتحد بماهية الكوز والوجود المتحد
بماهية العذرات متحد بالوجود المتحد بماهيتهم والوجود المتحد بماهية السواد متحد
بالوجود المتحد بماهية الجسم ولا عيب على من يقول ان الوجود ان الوجود في جميع
الموجودات قديمها وحديثها وجوهرها وعرضيها عينها وشينها واحد ووجود واحد
لا كثرة فيه الا في تعيناته الموهومة ان يقول هذه واشباهها فانها داخلة في تلك
الجملة واما من يكفر بقول وحدة الوجود ويؤمن بالله ويعتقد انه تعالى خلو من
خلقه وخلقه خلو منه وانه تعالى قديم وكل ما سواه مخلوق حادث تعالى الله عن الشريك
ولا الشرع غير الخلق فيعرف ان كل ما قرره المصنف هو واتباعه باطل مناف
للتوحيد لا محالة ودليله ان الفاعل التام المفيد للصورة العقلية يجب
ان يكون عاقلا لها بذاته فيتحد وجودها بوجوده وهذا كله باطل لا ينطبق منه شيء
ولا ما يتفرع ويبتني عليه على قواعد التوحيد لان قواعد التوحيد مبنية على
اصول منها ان الواجب القديم عالم ولا معلوم وسميع ولا مسموع وذاكر ولا مذكور
وهكذا في الصفات الذاتية فاذا عبرت عنه بعاقل فهو بمعنى عالم او عاقل ولا
معقول فلا تعقل الاضافة في صفاته الذاتية ومعنى ما اعتبرت الاضافة فيها
فالمراد بها الفعلية فافهم ان كنت تفهم فالصورة المعقولة تستلزم عاقلا
لها الا ان عاقلها ليس هو الذات البحت اذ الذات البحت عاقلة ولا معقول
وانما عاقلها هو الفاعل لها والخالق لها هو المثل الاعلى للذات وهو بمنزلة
فاعل القيام من زيد والقائم اسم وهو اسم القائم مصاغ من الفعل والحدث
اعني القيام والمسمى بالقائم هو محدث القيام بفعله وهو شبح زيد واول تعينه
باول ظهوره فقولهم يجب ان يكون عاقلا لها بذاته غلط فاحش لان ذاته
عاقلة ولا معقول والا لكان في ذاته معقولا غيره معه ولو قلت ليست الصورة

حال معقوليتها عنده قلنا فاذا هو عنده لم يعقل غير ذاته فان كان لا يعقل غير
ذاته فلم قلتم انه عقل ومعقول وان قلتم يعقل غير ذاته وهو عقله لذاته فانه يجب ان
يكون مغايرا للغير على ان الغير يكون معه واذا كان هذا العقل تريدون به العلم
فلم قلتم الصورة العقلية خاصة وقلتم لان الصورة العقلية ليس لها تعلق
بالمادة حتى يمكن فيها التغير من حال الى حال فلم تريدون تخرجون المتغير من
حال الى حال من حيث هو متغير عن العلم فلا يكون معلوما او معقولا والله
يقول الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فهذا المتغير من حيث هو متغير معلوم
للواجب فان كان بالعلم الفعلي فذاك وان كان بالعلم الذي هو الذات فان الحركة
معقوليته مطلقا اي معقولية به من التغير بالعاقل وحصلت الحركة كان متغيرا بما
اتحد به لان جهة الاتحاد هي جهة ما يثبت به من التغير لعاقله فلا يخفى انه لو كان متحركا
على الدوام كان معقولا لحركته الدائمة فاذا اتحد بعاقله كان وجود عاقله متحركا
بحركة ما اتحد به من حيث هو متحرك والا لم يكن عاقلا له بما هو موجود له فيكون
انما هو عاقل له بالعقل الفعلي ولكان الكتابة الحادثة بحركة يد الكاتب لم
تكن مركبة من تلك الحركة ولا متحدة بها كذلك الصورة المعقولة بل والمدرك مطلقا
لم تكن مركبة من مدركها ولا متحدة به وهذا ظاهر لمن اطلع الله في الاهتداء باياته
حيث قال سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقال
وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون وقول المصنف ودون
ما خرج عن التصور كالسماء والارض وغيرهما من الماديات فيه ما تقدم من انها
وان كانت حجبا ما الا انها معقولة لانها معلومة ومعلوميتها بوجودها الذي
هو عليه عند العالم بها وقد قدمنا ان العلم عين المعلوم فوجودها المادي معلوم
بوجودها المادي لاتحاد العلم مع المعلوم وهذا حاصل للعالم عند وجود المعلوم
وهو العلم الاشراقي وهو وقوع الذاتي وتعلقه بالمعلوم الحادث عند حدوثه
لان الذاتي لا يجوز عليه الاضافة ولا النسبة ولا الوقوع ولا المطابقة لانه
ذات الله التي لا يجوز عليها ذلك فوجودها وجود ادراكي فلا فائدة لما قاله المصنف
في قوله ليس وجودها وجودا ادراكيا فتبا لك على الصورة المعقولة بزعمه

زعم ان الوجود المدعى اتحاده بعاقله هو تعقله له فمعقول ان كان يريد
باتحاد المعقول بعاقله اتحاد وجوده التعقلي خاصة فيلزمه انه لحق بالحكماء
الوجود لانه جميع وجودات المعقول فان للمعقول وجودا به هو هو وله وجود
به يكون معقولا ووجود هو به نور الله وصنعه ووجود هو كونه في الاعيان والتمايز
بينها بالاعتبار فقوله المتقدم بمعنى انه لا يمكن ان يعرض له صورة عقلية كنحو اخر
من الوجود ولم تكن هي بحسبه معقولة لذلك العاقل والا لم تكن هي هي بينا في ما قال
قبله كل ادراك مخصوص بضرب من التجريد عن المادة ويلزم هذا ان المادة والمادة المرتبط
الجسمانية ليست مدركة ويرد هذا ايضا قوله التي ليس وجودها وجودا ادراكيا فيحصل
من اقواله ان المتحد بعاقله انما هو المجرد لان وجوده لمدركه وجود ادراكي واما
المادة والمادي فلا يتحد عنده بمدركه واما نحن فنقول لا يدركها في ازلها لانها
ليست في الازل وانما يدركها بما هي عليه في كل رتبة من مراتب وجودها لها بما
لتلك الرتبة المدركة من الوجود في وقت وجودها ومكان حدودها وما حف
له في كل رتبة منها هو علمه بها فيتحد وجودها بوجود علمه بها ولم يفقد شيئا
منها حال قيامه فيه اذ الحضور والغيبة والوجدان والفقدان [illegible]
والا فذاته تعالى علم ولا معلوم وسمع ولا مسموع وقدرة ولا مقدور وبصر ولا
مبصر وادراك ولا مدرك وذكر ولا مذكور فاذا وجد المعلوم وقع عليه العلم و
كذا باقي الصفات اذ لم يتعلق شيء منها بغير شيء والسماء والارض وغيرهما من
الماديات كل شيء منها مدرك معلوم سبحان العالم بكل شيء وعلمه بكل شيء من خلقه
حضوري وحصولي ولا فرق بين الحصولي والحضوري عندنا اذ المراد بذلك العلم هو
العلم الاشراقي والمراد به نسبة الموجود الى فعل المعبود سبحانه ذي الكرم والجود قال
المشعر الثالث في ان الموجود بالحقيقة هو الواحد الحق تعالى وكل ما سواه ما
هو فان بنفسه هالك دون وجهه الكريم لما علمت ان الماهيات لا تاصل لها
في الكون وان الجاعل التام بنفس وجوده جاعل وان المجعول ليس الا نحوا من
الوجود وانه بنفسه مجعول لا بصفة زائدة والا لكان المجعول تلك الصفة
فالمجعول مجعول بالذات بمعنى انه ذاته وكونه مجعولا شيء واحد من غير تغاير

حيثية كان الجاعل جاعلا بالذات بالمعنى المذكور **اقول** ان الموجود الحق
الذي لا نقص في شيء من ذاته وصفاته ولا امكان في شيء منه هو الواجب الحق
عز وجل وكل شيء ما سواه فهو هالك بمعنى انه مفتقر الى افاضة الغني فانه متقوم
به تقوم صدور ومفتقر الى افاضته المعلول فانه متقوم به تقوم تحقق اعني تقوما
ركنيا وهالك بمعنى انه لم يخلق من شيء والا لكان ذلك الشيء مع الله في ازله تعالى
الله عما يقولون علوا كبيرا **وقوله** دون وجهه الكريم يريد ان كل ما سوى الله فان دون
ذاته فعبر بالوجه عن الذات وفيه اشارة الى الاقتباس من قوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه وما ذكره احد الوجوه فيها ومنها ان الضمير في وجهه يعود الى
الشيء ويصير المعنى ان كل شيء فان الا الذي هو وجهه من ربه مستفيد دوام الكتاب
باق ببقاء ذلك الكتاب فيفنى الشيء ووجهه باق حتى يخلق منه كما خلق اول
مرة منه فقال تعالى كل شيء هالك فان الا وجه ذلك الشيء ومنها ان الضمير في
وجهه يعود الى الله والمراد بالوجه محمد واهل بيته الثلاثة عشر معصوما صلى الله
عليه واهل بيته الطاهرين فهم وجه الله ومعنى كونهم وجه الله لوجوه احدها
انما سموا وجه الله لان اولياء الله يتوجهون الى الله تعالى بهم كما في الزيارة و
من قصده توجه بكم **وقوله** لما علمت ان الماهيات لا تأصل لها في الكون يريد به
ان ما سواه هو الماهيات وهي الهالكة وفيه اشارة الى ان وجودات الاشياء ليست
مغايرة للحق تعالى فانها اذا ازيل عنها حدود التعينات الموهومة كالماهيات
لم يبق الا وجود الحق تعالى لانها متأصلات بخلاف الماهيات لانها لم توجد
بنفسها بخلاف الوجود فانه موجود بنفسه وهذا لا يصح منه شيء لما علمت من ان كل
ما سوى الله حادث وهو ما وضع بازائه لفظ ما خلا الله عز وجل ومن جملة السوى
الوجودات كلها وهي في الحقيقة المواد اذ ليس الوجود المحدث في الحقيقة شيء غير
المادة لما قررناه سابقا من ان الوجود هو النور الذي خلق منه القلم واللوح
والعرش والكرسي والانسان والمراد به مادتها وقد ذكرنا سابقا ان قولك الانسان
حيوان ناطق حد تام جامع لجميع ذاتيات الانسان ولو كان الانسان شيئا ذاتيه
غير الحيوان والناطق لذكره في حده التام والا لكان حدا ناقصا حيث جمعوا

اجمعوا على انه حد تام مع انه لم يذكر فيه الا المادة وهي الحيوان والصورة
وهي الناطق ودل على ان الوجود هو المادة كما قال بعضهم وهو الحق واما الماهية
فهي الصورة وهي مخلوقة من نفس الوجود من حيث نفسه لا من حيث ربه فالوجود خلق
بنفسه يعني لم يخلقه من وجود غير نفسه الحق هي من جهة ربه فالفرق بين الوجود و
الماهية ان الوجود خلق من النور والماهية خلقت من الظلمة فان اراد بالكون
في قوله ان الماهيات لا تأصل لها في الكون التكويني بمعنى انها لم يشم رائحة
الوجود فهو غلط فان حظها من التكوين كحظ الوجود على حد سواء وان اراد به
الوجود الذي هو النور اعني الجعل من فعل الله وانها لحصة من اثاره فكلامه صحيح فانها
ليست متأصلة في ذلك وانما هي من لوازمه **وقوله** وان الجاعل التام بنفس وجوده
جاعل ليس بصحيح لان وجوده ذات والجعل انما يكون بالفعل لا بالذات لان
الجعل حركة ايجادية باي اعتبار وجد والذات لا تكون حركة والا لكانت مفعولة
لغيرها فافهم ولا فرق بين التام والناقص بل الجاعل التام اولى بان لا يكون جاعلا
الا بفعله والا لكان محتاجا في مقام الايجاد الى المباشرة للغير كالناقص
والافتقار **وقوله** وان المجعول الاخص من الوجود صحيح **وقوله** وانه بنفسه مجعول
لا بصفة زائدة انما يصح الا ان قوله والا لكان المجعول تلك الصفة بعينها منه
الا ان المجعولة لا غيرها فهذا ليس على اطلاقه صحيحا بل تكون تلك الصفة مجعولة
بلا واسطة ويكون المجعول بها مجعولا بواسطتها فافهم الا ان يدعي ان المراد بالصفة
الزائدة صفة ذلك المجعول فانها اذا كانت زائدة اي ليست صفة ذات
لا يكون موصوفها مجعولا بها الا عليتها وبل بعيد لا يكاد يتبادر الاطلاق اليه
وقوله فالمجعول مجعول بالذات بمعنى ان ذاته وكونه مجعولا شيء واحد فيه
ان المجعول قسمان مجعول بالذات ومجعول بالعرض والمجعول بالعرض يراد
منه ان جعله مترتب على غيره لا انه غير مجعول حقيقة **وقوله** بمعنى ان ذاته وكونه
مجعولا شيء واحد فيه ان كونه مجعولا معنى مصدري ليس هو ذاته بل ذاته و
المجعول بنفسه شيء واحد اذ المجعول هو ذاته لا كونه مجعولا فافهم واما انه من غير
تغاير حيثية فلان الشيء هو نفسه من غير تغاير حيثية وهذا هو الاتحاد الحقيقي

واما مع تغاير الحيثية فلا اتحاد كما يدعيه المصنف في اتحاد والمعقول بالعاقل
فانه مع تسليم برهانه والقول بعقوله يلزمه تغاير الحيثية فلهذا امتنعنا الاتحاد
على فرض التسليم لبرهانه **وقوله** كما ان الجاعل جاعل بالذات الخ يريد به ان
المجعول مجعول بالذات كما ان الجاعل جاعل بالذات وهذا التشبيه باطل
فان المجعول قسمان كما قلنا مجعول بالذات ومجعول بالعرض كجعل الماهية و
اما الجاعل فهو جاعل بالفعل لان الذات لا يصح ان تكون فعلا لنفسها
فلو كانت فعلا كانت فعلا لذات فوقها تكون الذات الفاعلة بنفسها
جعلا لتلك الذات والحاصل ان المصنف يتكلم بغير لسان الفطرة بل بلسان
التطبيع المستفاد من تبديل الفطرة ولهذا قال بالامور المنكرة غير مستوحش
منها لانه انما من جهة التطبيع لا حول ولا قوة الا بالله **قال** فاذا
ثبت وتقرر ما ذكرناه من كون العلة علة بذاتها والمعلول معلولا بذاته بالمعنى
المذكور بعد ما تقرر ان الجاعلية والمجعولية انما يكونان بين الوجودات لا
بين الماهيات لانها امور ذهنية تنتزع من انحاء الوجودات فثبت
وتحقق ان المسمى بالمجعول ليس بالحقيقة هوية مباينة لهوية علته الموجدة اياه
ولا يمكن للعقل ان يشير اشارة حضورية الى معلول منفصل الهوية عن هوية
موجدة حتى تكون عنده هويتان مستقلتان في الاشارة العقلية احدهما
مفيضة والاخرى مستفيضة **اقول** الذي ثبت وتقرر بالدليل القطعي
والنظر الدقيق كون العلة علة بفعلها لا بذاتها والا لكانت فعلا لذات
اخرى لان الالات والاحداث والاوضاع وغيرها من كل ما هو من هذا النحو نوع
من الحركة حسية او معنوية وهي صفة فعل للذات اخرى والفعل محدث
بنفسه فلو كان الفاعل فاعلا بنفسه لتغيرت حالاته اذ هو قبل الفعل ساكن
وبعد الفعل متحرك ومختلف الحالات حادث وقد ثبت ايضا كون المعلول
على قسمين قسم معلول بذاته ارتباطا وبسطا كالوجود وقسم معلول بالواسطة
كالماهية ووجود انها غير متاصلة وان الوجود متاصل مبنية على اساس
باطل وهو ان الوجود بالحقيقة بقول مطلق هو الواحد الحق المتعال ونحن

ونحن قد بينا مرارا ان وجود زيد مثلا هل هو متميز من الوجود الحق في حال الكون
وجود زيد مستوضحا شرائطه ام لا فان لم يكن متميزا كان زيد هو الحق تعالى الله وان
كان متميزا من وجود الحق فهل تميزه بنفسه ام بشرائطه فان كان متميزا بنفسه
فهو حادث لا يكون وجودا حقا وان كان متميزا بشرائطه كان قبلها غير متميز
وبعدها متميزا فاختلفت حالاته ومن اختلفت حالاته فهو حادث
عند جميع العقلاء لا يختلف فيه اثنان وماهية زيد ايضا مجعولة وان كانت
بواسطة الوجود لان زيدا انما يعرف انه هو بماهيته فان لم تكن موجودة لم يكن
زيد معروفا ايضا فقد دل الدليل المستفاد من العقل والنقل بان وجود زيد
لا يتقوم في الكون الا بالماهية لاتفاق العقول على ان المجعول لا يمكن تحققه
الا بجنبتين جهة من ربه وجهة من نفسه فالتي من ربه هو الوجود والتي من نفسه هو
وقال الرضا عليه السلام ان الله تعالى لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته دون غيره للذي اراد
من الدلالة عليه فاذا ثبت بالعقل والنقل ان الوجود بنفسه لا يمكن ايجاده
الا بما يتقوم به وهو الماهية ثبت انها موجودة متحققة وان كان الوجود الحادث
قائما بذاته واذا ثبت انها موجودة كان الفرق بينهما بين الوجود وبين الاتحاد
غير صحيح فاذا ادعى الاتحاد في الوجود لزمه دعوى الاتحاد في الماهية لاتحاد الدليل
فيلزمه القول بالوحدة مع اختلاف الحقيقيات وتباين الجهات والمصنف
يلتزم ذلك ويجعلها طورا وحدة لكل كثرة فهو الكل في وحدته فيلزمه ان الوحدة
التي اعتبرها اعتبارية فرضية كوحدة الشجرة مع تكثر اغصانها واوراقها وثمرها
ولا شك في انهم قالوا بذلك والله يقول ولكم الويل مما تصفون وجعلوا
بينه وبين الجنة نسبا سبحانه عما يصفون انه حكيم عليم **وقوله** لانها امور
ذهنية غلط لما قررنا ان الجاعلية والمجعولية كما يكونان بين الوجودات
يكونان بين الوجودات والماهيات وفي الحالتين لا بد من توسط الافعال
بين الوجودات وبينها وبين الماهيات وكون الماهيات تنتزع من انحاء
الوجودات لا يخرجها عن حقيقة المجعولية سواء جعلت المنتزع كالظل كما في
المرآة فانه مجعول في الذهن كما يجعل الصورة في المرآة وهذا هو الحق في غير

ذهن علة الاكوان ام ذاتا مجردة عن العوارض الى رجيته كما ذهب اليه المصنف
واتباعه فان هذا المنتزع مجعول اذ هو قبل الذهن لم يكن ذهنيا ولا
شيئا في الخارج ولم يكن جاعلا ثم اذا ثبت ان الشيئية الخارجية انما هو
موجودة بذلك الشيء الذي سموه ذهنيا لانه شرط تحققها وشرط تكون
كونها فلو كانت ذهنية محضة لم يكن الشيء الخارجي شيئا اذ تصورك للشيء
لا يجعله شيئا في الخارج وجاز ان تكون الماهيات امورا خارجية وانما هي في
الذهن مثالها في الذهن من الموجودات على حد واحد بحيث لم يمكن تحقق
الوجودات المتعددة في الخارج بدون ماهياتها وثبت تحققها في الخارج
مع عدم تحقق شرطها في الخارج وحصول الشرط في الذهن كحصول المشروط في
الذهن ولا تنافي الوجود في الذهن الوجود في الخارج على ان الامور الذهنية
وجودات ايضا على فرض كونها انتزاعية ظلية كما ذكره المصنف والاشعار
فاذا ثبت ان الماهيات هي الهويات حقيقة لانها الشيئية كما هو الظاهر
والواقع للشيء هويتان هوية من جهة ربه وهي وجوده الذي هو اثر فعله
تعالى وهوية من جهة نفسه وهي ماهيته التي خلقها تعالى من نفس الوجود كما
قال تعالى وخلق منها زوجها ثبت ان المجعول هوية مباينة لهوية علته
الموجدة اياه كما دلت عليه الايات التي جعلها سبحانه بيانا لما خفي على
الناظرين مما غاب عنهم فقال تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم
حتى يتبين لهم انه الحق وفي الافاق ان الكتابة علتها الموجدة لها هي حركة
يد الكاتب وهوية الكتابة مباينة لهوية حركة يد الكاتب وان كانت
هيئة الكتابة مشابهة لهيئة حركة اليد التي صدرت عنها لان هوية الكتابة
المداد المقدر بالهيئة المخصوصة فاذا كانت مباينة في الهوية لهوية علتها
القريبة التي هيئتها مشابهة لهيئتها فكيف تكون هوياتها الكتابة التي
في القرطاس متحدة لهوية الكاتب الذي يجيء ويروح ويأكل ويشرب وينكح
ما هذا الا وسواس الشيطان ليضل من اجابه دعوته عن طريق الايمان ولا
يختص هذا بالمعقولات فان الاشياء الخارجية معلومة ايضا يجب ان تتحد

تتحد هويتها بهوية العالم او يكون جزء عالم بها الا حال تجردها بحيث
ليس شيء عنده في العلم بها كانت نسبتها اليه في العلم بها سواء لا فرق
بين الوجودات وبين اظلالها وبين الماهيات وبين المنتزعات ظلية او
جوهرية مجردة او مادية فاذا اعترف بعدم اتحاد شيء منها بموجده لزمه بقية
المعلومات لكونها متساوية النسبة اليه تعو **وقوله** ويمكن للعقل ان يشير
اشارة حضورية الى معلول منفصل الهوية عن هوية موجده غلط فاحش
ولكن اذا كان رايه كما ذكره صدره في الكلمات المكنونة انه تعالى فاعل باحد
يديه وقابل بالاخرى والنقوش كثيرة والذات واحدة فصح انه ما اوجد شيئا
نفسه وليس الا ظهوره انتهى فان شاء ان يقول فليقل فان العقل لا
يمكنه ان يشير اشارة حضورية او حصولية الى هوية معلول الا بلحاظ ان
هويته منفصلة عن هوية موجده سواء نظر الى العلة القريبة ام الى العلة
البعيدة ولا يمكنه ان يتعقل الا بكون العلة مفيضة والمعلول مستفيضا
او بلحاظ ان العلة ليست علة والمعلول ليس معلولا او بتغاير الحيثية
كما قلنا في معنى خلق المشية بنفسها فان كان بهذا الاعتبار كان المعلول
هو العلة الا ان ذلك في المدة التي لتغاير الحيثية ومن ذلك ما قررناه سابقا ان
المعلولات المجردة عن المادة العنصرية والمدة الزمانية كالعقول والنفوس
والارواح والطبايع وجوهر الهباء فقد قلنا انها قائمة بفعل الله قيام صدور
فانه وكذلك عن الحوادث والقائم بعلته قيام صدور منفصل عن علته كالكلام
القائم بالمتكلم ان فعله قيام صدور فانه قائم بالهواء قيام حلول وكالصورة
في المراة فانها قائمة بالشاخص قيام صدور وهي منفصلة عنه لانها هي هيئته
صورته القائمة به قيام عرض وذلك ان مادة الصورة التي في المراة هي الصورة
التي في الشاخص وصورتها من صقالة المراة وهيئتها ولونها ومقدارها و
ليست الصورة التي في المراة متصلة بالشاخص لانها تصغر بصغر المراة و
تعوج باعوجاجها وتلبس لون زجاجة المراة فهي منفصلة عن الشاخص مختلفة
باختلاف المراة ولو كانت متصلة لم تخالف ما في الشاخص نعم هي قائمة

به قيام صدور وكذلك الصور المجردة مثلها بلا فرق ولانك ان العقل يشير
الى الهويات المعلولات القائمة بعللها قيام صدور منفصلة عن هويات
عللها مباينة لهوياتها وجميع ما سوى الله عز وجل قائم بفعله قيام صدور
من المجردات والماديات في الغيب والشهادة فيجب ان يكون هوياتها
مباينة لهويات عللها نعم من جعلها قائمة بذات صانعها قيام عروض
لانها صور علمه الذي هو ذاته وانه فاعل بذاته لا بفعله وامثال هذه التوهمات
كالمصنف واتباعه نوع جار له في وهمه ومغالطات اوراكه ان يقول
ان هوياتها متحدة بهويته وكثرتها وتغايرها وتباينها في كونها في ذاته
لا تنافي بساطته وهو شيء على مقتضى حكم الطبع على القلوب اعوذ بالله من
سخط الله ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور ولهذا قال حتى تكون عنده
هويتان الخ لانه يريد انها في ذاته ولو اراد انها قائمة بفعله قيام صدور
قد وضع كل واحد منها في مكانه في مملكة ملكه لما قال حتى تكون عنده الخ
لانه لا يريد بهذا ملكه وانما يريد به ذاته لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم
قال نعم له ان يتصور ماهية المعلول شيئا غير العلة وقد علمت ان المعلول
بالحقيقة ليس ماهية المعلول بل وجوده فظهر ان المعلول في حد نفسه ناقص
الهوية مرتبط الذات بموجده متعلق الكون به فكل وجود سوى الواحد الحق
لمعة من لمعات ذاته ووجه من وجوهه وان لجميع الوجودات اصلا واحدا هو
محقق الحقائق ومشيء الاشياء ومذوت الذوات **اقول** يريد به بيان
ما ذكره قبل هذا ان الماهيات لا تأصل لها بخلاف الوجودات ليرتب عليه
دعواه وقد قدمنا ان الماهيات مجعولة كما ان الوجودات مجعولة وان
من قال باتحاد الوجودات بموجدها يلزمه ذلك في الماهيات لانها مثلها
وقوله انها امور ذهنية يخالف قوله المتقدم في كتابه هذا قال ولا نعني
بقولنا ان تصور الشيء مطلقا عبارة عن حصول معناه في النفس مطابقا
لما في العين وهذا يجري فيما عدا الوجود من المعاني والماهيات الكلية التي توجد
تارة بوجود عيني اصيل وتارة بوجود ظلي مع انحفاظ ذاتياتها في كلا الوجودين

الوجودين انتهى وقد ذكر بعده ان للوجود وجودا ذهنيا كالعدم وكذا ذكر ذلك
في الاسفار فاذا كانت الماهيات كالوجودات لها وجود عيني اصيل لا ينفك عن
الاتحاد ونعيا قلنا على دعواه ان لها وجودا ذهنيا كما ان الوجود لا ينفك عن الاتحاد
ووجوده الذهني الظلي على انا قد ذكرنا لذوي العقول انها مفعولة ومجعولة وان
الامور الذهنية كلها معقولة له في وجه التخصيص بالوجودات دون غيرها
مع انه قدم ان بسيط الحقيقة كل الاشياء فان خصص الاتحاد بالوجودات
كان بسيط الحقيقة بعض الاشياء لا كلها ويلزم ان العقل اذا امكنه تصور
ماهية المعلول شيئا غير العلة امكنه تصور وجود المعلول شيئا غير العلة
ليس بينهما فرق الا بحكم العادة وما رسخت فيه الشبهة والا فكلا الامرين
مجعول وكلاهما معقول وكلاهما متحقق فقلنا له في حكمه على الماهيات و
عارضناه في حكمه على الوجودات **وقوله** وقد علمت ان المعلول بالحقيقة ليس
ماهية المعلول جوابه الذي علمت ان المعلول هو مجموع وجود المعلول وماهيته
لا خصوص وجوده بل هو بالماهية اولى **وقوله** فظهر ان المعلول في حد نفسه ناقص
الهوية مرتبط الذات بموجده فيه ما تقدم فان المعلول على قوله هو وجود زيد
في حد نفسه ناقص الهوية ايضا صحيح لكنه ليس بمرتبط الذات بذات موجده كما
ان الضرب الذي هو معلول ليس مرتبط الذات بالذات التي احدثت الضرب
بفعلها وانما هو مرتبط الذات بفعلها الذي صدر عنها لان المعلول انما يرتبط
بما يتقوم به من اسبابه وهي علته اشياء احدها الفعل الذي صدر عنه وثانيها
المادة التي تقوم بها تقوم ركنيا وهي حصة من اثر الفعل اعني الوجود
الاول الذي هو الماء وهي المسمى بالحقيقة المحمدية فان وجود زيد حصة من شعاعها
وثالثها اسباب ظهوره اعني الكم والكيف والجهة والرتبة والوقت والمكان
والوضع والاجل والاذن والكتاب وهذه الاسباب هي حدود ماهيته التي
هي علة ظهوره لانه يتوقف في ظهوره وتحقق كونه على الماهية كما يتوقف
الكسر في ظهوره وتحققه على الانكسار بل هو آيته التي جعلها الله عز وجل لطيف
حكمته ولبيان عليه ولكان في الكتاب فانه لم يرتبط في وجوده وتحققه الا بانكسار

بقالها الى الكاتب ثم يرتبط وجودها بوجود الكاتب بل بحركة يد الكاتب في
الصدور وبالمداد والقرطاس في التحقق والاستقرار فكل وجود سوى الوجود
الحق لمعة من لمعات اثر فعله لا من لمعات ذاته تعالى ان تكون لذاته لمعات
لان ذلك صفة المخلوق ووجه من وجوه اثر افعاله لا وجوه لذاته بل ذاته
شيء بسيط احدي المعنى لا تكثر فيه لا في نفس الامر ولا في الفرض والاعتبار لا
بالحقيقة ولا بالمجاز الا ما اثبته تعالى من اسماء افعاله ومعانيها كما سمعت
محمدا وآله صلى الله عليه وآله سماه ومعانيه ووجهه وسبيله والمراد بالتم معانيه
معاني افعاله كالقيام والقعود بالنسبة الى زيد فانها من معانيه اي معاني
افعاله **وقوله** وان لجميع الموجودات اصلا واحدا الخ غلط والحاد على المعنى
الذي يريد وانما هو تعالى اصل لايجادها بفعله لا من شيء بل اخترع وجوداتها بفعله
لا من اصل هو ذاته والا الحاد بلده تعالى عن ذلك ولا من اصل هو معه والا لكان
معه والازلي غيره تعالى **وقوله** هو محقق الحقايق ومشيء الاشياء ومذوت الذوات
حق على ما نريده لا على ما يريده المصنف لانا نقول انه عز وجل محقق الحقايق
اي جاعل الحقايق بمعنى انها حقايق بفعله وجعله لا بذاته كما يزعم المصنف
لما قدمنا من انه لو كانت ذاته فعله لكانت صفة لذات اخرى وهو جاعل الحقايق
حقايق لا كما توهموا من انه تعالى لم يجعل المشمش مشمشا لان كون المشمش مشمشا
شيء غير المشمش وهو حادث فيكون مجعولا وجاعلا ما نفسه او المشمش
او الله سبحانه فليقولوا ما شاؤوا وهو مشيء الاشياء بمشيته التي خلقها بنفسها
ثم خلق الاشياء بها لا بذاته وهو مذوت الذوات بفعله كذلك وهذا المعنى مراد
الله الظاهر **قال** لنا الحقيقة والباقي في شؤونه وهو النور والباقي في سطوعه
وهو الاصل وما عداه ظهوراته وتجلياته هو الاول والآخر والظاهر والباطن
وفي الاوعية يا هو يا من هو يا من لا هو الا هو يا من لا يعلم ما هو الا هو **اقول**
هو سبحانه الحقيقة بلا شك والباقي في ما سواه شؤونه اي افعاله ومصنوعاته
الصادرة عن افعاله لا عن ذاته كما توهموا من انها في ذاته بنحو اشرف كامنة
فيه ككون النار بالحجر مستعدة للظهور وورود امر كن فتكون بالامر بالفعل

بالفعل بعد ان كانت بالقوة كما كانت النار من الحجر بحك الزناد بل هي شؤونه
شؤون افعاله يعني مفاعيله الصادرة من افعاله كالاكل والشرب والقيام
الصادرة من افعال زيد فانها شؤونه ولو كانت صادرة من ذات زيد نفسه
من غير توسط فعل كما توهم او بتوسط فعل لكانت ولادة ولم تكن شؤونا
وهو سبحانه النور بمعنى الهادي او بمعنى الذات التي لم يوضع بازائها الظاهر بنفسه المظهر
لغيره لان هذا وضع بازائه خلقا آية لمعرفته فافهم ان كنت تفهم والباقي سطوع
انوار فعله لان السطوع هو النور المشرق من المنير وليس مشرقا من نفس ذاته بل
هو ظهوره به اي ظهور الفاعل بذلك الظهور فنور الحقيقة من فعله لا من ذاته و
الا لصدق عليه انه منير لا نور لانه اثر والاثر صادر من التأثير فظهوره
به كظهور من كان في بيت مظلم قد خلقها وانت لم تره ثم تكلم لك فقد ظهر
لك بكلامه وهو على ما هو عليه من انك لا تراه وانما علمت وجوده بكلامه وصفته
بخلاف نفسه ووصفه في كلامه ولا شك ان هذا الظهور انه ظهور فعلي لا ظهور
ذاتي ولهذا نقول ان الاشياء تنتهي الى افعاله لا الى ذاته كما قال سيد الوصيين
عليه السلام انتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله السبيل مسدود و
الطلب مردود والحقيقة وهو سبحانه الاصل لما بفعله كما مر والباقي ما سواه ظهوراته
على نحو ما بينا لا على نحو ما توهم المصنف بانه سبحانه اصل الاشياء وهي متفرعة
عن ذاته تعالى الله عن هذا الكلام علوا كبيرا لانه سبحانه انما ظهر وتجلى بمصنوعاته
لمصنوعاته هو الاول بعين ما هو الآخر وهو الآخر بعين ما هو الاول وهو الظاهر
بنفس ما هو الباطن وهو الباطن بنفس ما هو الظاهر قال امير المؤمنين عليه السلام
لم يسبق له حال حالا فيكون اولا قبل ان يكون آخرا ويكون ظاهرا قبل ان
يكون باطنا لانه تعالى احدي المعنى فلا تغاير بين صفاته ومراد المصنف انه كل
الاشياء اي انه اول الاشياء وآخرها وظاهرها وباطنها كما مثلوا بالبحر وامواجه
والتفتي بجمع الغاء والحروف والمداد والكتابة والثوب والالوان والماء
والثلج وما اشبه ذلك مما هو مقول بوحدة الوجود **وقوله** وفي الاوعية يا هو الخ
يريد به انه الحقيقة لكل شيء لا شيء غيره بمعنى ما اشار اليه في قوله هو الاول والآخر

والظاهر والباطن فقصده بارادته من الدعاء ياهو يا من هو ان لفظ هو عين لما
الاشارة المحضة وليس كما اراد لان القائل عليهم لم يرد ما اراده ولا انه تفسير
هو فقال ان الهاء اشارة الى تثبيت الثابت والواو الى انه المحتجب عن
الحواس فاراد بتثبيت الثابت تثبيته الثابت في الاوهام حيث
طلبته بالتمييز فاشار بالهاء الى تثبيته فيها من غير تمييز يعني تثبيت معرفة من
هو ثابت بذاته في الاوهام من غير تمييز ولا تحديد ولا تكييف بل هو محتجب
عن ادراك الحواس وهذا على ما يدل على الاية الدالة عليه ودلالة استدلال عليه
لا دلالة كاشفة له تعالى عن ذلك كما قال علي عليهم في خطبته الدرة الموسومة
بالدرة اليتيمة قال وان قلت لم هو فقد باين الاشياء كلها فلو هو وان قلت
فلو هو فالهاء والواو كلامه صفة استدلال عليه لا صفة تكشف له الخ فقد بين لم
ان هو كلام الذي وصف به نفسه لعباده وصف استدلال عليه لا وصف تكشف
له وبتبين حقيقته كما توهم المصنف واتباعه الذين جعلوا هو الاسم الاعظم لانه
اخص جميع الاسماء وابسطها فهو يدل على الذات البحت تعالى الله عما يقولون علوا
كبيرا لان الهاء في هو لتثبيت معرفة الثابت في الاوهام بغير تحديد ولا تكييف
فلذا الحقت بالواو الدالة على الاحتجاب عن الادراك وباقي كلمات الدعاء بهذا
النمط واما قوله يا من لا يعلم اين هو الا هو فيراد منه انه لما لم يثبت صفته في
جهة من جهات الاوهام ولم يصف نفسه لما يكيف ولا اين ولا متى وانما
وصف نفسه لهم وصف استدلال عليه لا وصفا يكشف له وانما الوصف
الكاشف له فلا يعلم اين هو من ملك الله الا هو فانه يعلمه تعالى لم يطلع عليه
احد خلقه اليهم صلى الله عليه واله فانه به تنكشف حقيقة معرفته الامكانية
وهو الاسم الاكبر وهو الوصف الكاشف لما يعرفه الامكانية واما كنه الذات
البحت فلا كشف له اصلا ولا تجري عليها العبارات بحال من الاحوال فلا لم
يعرف اين ذلك من ملكه الا هو او من اطلعه عليه قال يا من لا يعلم اين هو الا هو
وكل هذا وامثاله في الامكان لما قلنا من ان الازلي لا يسع الامكان التعبير عنه
ومن هنا قال الرضا عليهم وصفاته تفهيم واسماؤه تعبير او كما قال فاستعذ بالرحمن

بالرحمن ودع عنك حيرة الحيران **قال** اياك واياك وان تنزل قدمك
من استماع هذه العبارات وتتوهم ان نسبة الممكنات اليه تعالى بالحلول والاتحاد
ونحوها من المحالات انما هذا تقتضيه الاثنينية في اصل الوجود وعند ما طلعت
شمس الحقيقة وسطوع نور ها النافذ في اقطار الممكنات المنبسط على
هياكل الماهيات ظهر وانكشف ان كل ما يقع عليه اسم الوجود وليس الا شانا
من شئون الواحد القيوم ولمعة من لمعات نور الانوار **اقول** يريد انا قلنا
باتحاد المدرك بالمدرك ليس بان حل المعقول بالعاقل والمفعول بالفاعل
ولا بان امتزج به او استهلك فيه وامثال ذلك لان هذا انما يكون بين الاثنين
وهذا لا يكون وانما ذلك لانه في الحقيقة انما هو الفاعل وحده وما سواه انما
تطوراته وهذا هو معنى ما قاله وحده الملا محسن في الكلمات المكنونة قال ذات
الاسم الباطن هو بعينه ذات الاسم الظاهر والقابل بعينه هو الفاعل
فالعين العين المجعولة عينه تعالى فالفعل والقبول له يدان وهو الفاعل بإحدى
يديه والقابل بالاخرى والذات واحدة والكثرة نقوش فصح انه ما اوجد
شيئا الا نفسه وليس الا ظهوره انتهى فاعتبروا يا اولي الابصار في هذه الا عقادت
الباطلة وتفهموا قوله فصح انه ما اوجد شيئا الا نفسه وكلام قدوته المصنف
مثله لانه يعترف من العين الكدرة ونحن انما قلنا بان كلامهم يلزم منه التركيب
والكثرة والتعدد لما ثبت ان الشئ لا يحدث نفسه وانه لو كان كما قالوا لا
لاختلفت حالاته وتختلف الحالات حادثة وذلك لان الحوادث كانت
كامنة فيه فظهرت كما قال في الكلمات المكنونة فان الكون كان كامنا فيه
معدوم العين ولكنه مستعد لذلك الكون بالامر ولما تعلقت ارادة الموجد
بذلك واتصل في رأي امره به ظهر الكون الكامن فيه بالقوة الى الفعل الخ
وهذا ظاهر بانه تختلف الاحوال اذ حال كون العالم فيه غير حال ظهوره والمختلف
حادث ثم اذا ثبت الاختلاف كان دعوى الاتحاد ولا بد ان يكون اما بالحلول
او الامتزاج او الاستهلاك او الانتقال او الانقلاب او التداخل وما اشبه
هذا واذا طلبنا معرفة ذلك بنحو ما بين عز وجل لعباده في قوله الحق سنريهم اياتنا

في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنه الحق وجدنا أن ما في الآفاق مثل
الكتابة فإن فاعلها غيرها وفعلها الحركة بيده من مادة صبغها فإنها تعلّق
الملاوقة في القرطاس ولم تتحد بفاعلها ولا بفعله ومثل صورة الشخص في المرآة
فإنها لم توجد قبل المرآة وهي بحسبها في الكبر والصغر والطول والعرض والاستقامة
والاعوجاج والبياض والسواد ولو اختلفت باختلاف الشخص لم تكن مختلفة
باختلاف المرآة ومثل الأشعة من الميز فإنها لا توجد إلا في الكثيف والميز
موجود وجد كثيف أم لم يوجد ومثل الأصوات من المصوّتات ووجدنا
في أنفسنا أن الفاعل لا يوجد بدون فعل وأن الفعل مقترن بالمفعول
ولكل واحد من هذه الثلاثة غير الآخر بحيث تحقق المغايرة المنافية للاتحاد على
نحو ما قررنا سابقا قال المصنف في بعض مسائله على ما نقل بعض المحشّين
على هذا الكتاب أن النظر لماهية النفس ومقاماتها الذاتية الشخصية
من حد العقل بالفعل إلى حد الوهم والفكر والخيال والمتصرّف إلى مراتب
الحس حتى الادراك اللمسي كلها موجودة بوجود النفس حياتة بحيث تقع على الوجه
الجزئي الحضوري يؤيد ما قررنا ويقرر ما ذكرنا أن هويات المشاعر ليست شيئا
ووجودا إلا مباينة لهوية النفس ووجودها ولا أنها أعراض قائمة بالنفس
كما زعم أو بالبدن كما توهم ولا أن استخدام النفس إياها كاستخدام الخادم
والأجير ولا أنها أجزاء منفصلة الذات عن النفس ولا أن النفس بحسب مقامها
العقلي مدركة لهذه الجزئيات ولا أن الحواس هي المدركة دون النفس كما توهم
ولا أنها متشاركان في هذه الادراكات بل النفس بعينها العاقل المتصوّر
المتخيّل الحاس اللامس الذائق الأسلي المدبّر المحرّك الغاذي النامي المولّد الأكل
الشارب النائم القاعد وهذا باب من التوحيد يفتح بمفتاح النفس على هذا
الوجه فتدبر وافهم واعتقد وأقول إن أكثر كلماته في هذه الرسالة ليست مستقيمة وبيان
اعوجاجها يطول به الكلام ولنشر إلى شيء منها منه أنها أعراض قائمة بالنفس
قيام صدور كما هو شأن الأفعال بالآلات ومنه أنها مدركة لا على سبيل المشاركة
بل النفس مدركة لهذه الأشياء وهذه الأشياء مدركة بالنفس ومعنى هذا على

على سبيل المشاركة إلا شاركة أي لكل مدرك إنما يدرك بنفسه ما هو من نوعه
ولا يدرك ما دونه إلا بما هو من نوعه وإدراكه لما دونه بما هو من نوعه إن
كان حق غني مطلق كان لعدم احتمال ما يدركه لإدراكه إذ لو كشف حجاب
منها لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه كما في أحاديث النبوة
فجرت الحكمة على أن يدركها بما وبغير هو من نوعها في كل شيء بحسبه وإن لم يكن غني
غنى مطلق فيدرك بعلمه بمعنى كون محله حافظة لكونه ومشاعره وآلاته
فالنفس تدرك الطعم مثلا بالقوة الذائقة بمعنى أن إدراك الذائقة للطعم
إدراك إشراقي للنفس كما قلنا في كون زيد إذا حضر عندك علما لم إشراقيا سببيا
له يوجد لوجوده ويعدم لعدم حضوره والقوة الذائقة تدرك الطعم بالنفس
بمعنى أن النفس حافظة للذائقة ولإدراكها وأسبابه كحفظ الشخص للصورة
في المرآة فإنها تفعل ما دامت شيئا بحفظ الشخص لها فافهم فإن فهمت
ما بيّنت وشرحت شربت شربة من حوض رسول الله صلى الله عليه وآله بكف
وصيّه عليهم السلام لا تظمأ بعدها أبدا وإن لم تفهم فلا تكذب بما لم تحط بعلمه ولما
يأتك تأويله ولا ترد ما لا تعرفه السمع قول الشاعر إذا كنت ما تدري ولا أنت
بالذي تطيع الذي يدري هلكت ولا تدري وأعجب من هذا بأنك ما تدري
وأنك ما تدري بأنك ما تدري فالذائقة حال كونها مدركة بالنفس مستقلة
بالإدراك ما دامت النفس حافظة لها ولإدراكها وإدراكها للطعم بالنفس
أي بحفظ النفس إدراك إشراقي للنفس يوجد للنفس بوجود إدراك الذائقة
للطعم حال كونها محفوظة ويعدم بعدمها فافهم هذا التحديد فإنه لو اقتصرت
على إجمال القول إن النفس تدرك بها وهي تدرك بالنفس لما فهمت ما أريد
وقوله وعند ما طلعت شمس الحقيقة إلخ يريد به عند ما طلعت شمس الحقيقة
أي تجلّت الذات بذاتها عنده وعندنا تجلّت الذات بصفات مرسوما تها و
سطع نورها النافذ في أقطار الممكنات يعني ما كان كامنا في ذاته بالقوة في
الشرق وبرز بالفعل عند ورود أمره كن ونحن نعني بمثل هذا الكلام ما أحدث
من فعله وما أحدث به من مفعولاته والنور السائل وجوداتها وأحسانه

الا قطار الى الممكنات ببيانيته **وقوله** المنبسط على هياكل الممكنات يريد به
ان نور الوجود انبسط على الهياكل ومعناه بصرفه لكل الماهيات فمن
جعل الهياكل اى الماهيات صورا علمية غير مجعولة جعل نور الوجود مظهرا
لها فى الاعيان ومن جعلها مجعولة بالوجود جعل الوجود نفس تمامها وقد تقدم
ذكر اختلافهم فى الماهية وورودها عليها او وروده عليها وحجة تقوم
لها او تقوم بها ولا فائدة لاعادته ولا استماع كثرة التكرير والتزيد
لمن رسخ فى قلبه مذهب المصنف لعله يذكر او يخشى **وقوله** ظهر ذلك كشف
ان كل ما يقع عليه اسم الوجود ليس الا شأنا الخ يريد به انه شأن من شؤون الذات
البحت ولمعة من لمعات نوره الازلى الذى هو ذات العرف وهذا مثل ما تقدم
من جعله نفس الكل الاشياء الا المصنف اخذه الطبع على الماهيات والذى
ينبغى له ان يطلقها مع الوجودات الممكنة لانها من الاشياء التى هى
عنده بتيانه كلها لانها شئ وهو عنده موجود لا يسلب عنه شئ تعالى ربنا ومالك
رقبتنا عما يقول علوا كبيرا وانما الحق فى هذه المسئلة ان كل ما يقع اسم شئ من
وجود او ماهية فانه شأن من شؤون فعله ولمعة من لمعات نور مفعوله اعنى
الحقيقة المحمدية على ما نطقت به اخبار العترة النبوية صلى الله على محمد وآله واما
انه تعالى نور الانوار فليس على ما يفهم اذ لا يصدر منه تعالى شئ كما توهم من
ان جميع الانوار صادرة منه ولهذا اخطأ القياس لانه قاس ذلك
على السراج وشعته ونحن قدمنا ان السراج الذى ليس هو النار بل هى
غيب لا يدرك وهى الحرارة واليبوسة الجوهريان وان الذى هو مفعوله
المنفعل بالاستضاءة عن فعلها لان الشعلة المرئية من السراج هو الدخان
المستحيل من الدهن بحرارة فعل النار المنفعل بالضوء عنها وهى اى الشعلة
المرئية التى هى بمنزلة الحقيقة المحمدية التى هى محل فعل الله هى منور الاشعة الواقعة
فى الجدار فالشعلة هى المنورة لجميع اشعة وجميع الاشعة منتهية اليها قائمة بها
قيام صدور وقيام تحقق ركنى فالدخان الذى هو بمنزلة الحقيقة المحمدية و
بمنزلة الحديدة المستضيئة بمس النار وهو مس فعلها والنار فى هذا المثال غيب

غيب لا تظهر الا بفعلها تأثيرها فى الدخان وفى الحديدة حتى تكون بمنزلة
النار والاشعة من الدخان المستضيئ بمس النار واليه يعود فلا تكون
الاشعة من النار وانما هى من مفعولها فالسراج وشعته خلقه الله عز وجل آية
لفعل الله بمس النار وللحقيقة المحمدية التى خلق الله جميع الاشياء من شعاعها
ونورها بالدخان المستضيئ بمس النار كاستضاءة الحقيقة بفعل الله
تعالى ولما لم يعلم خلق الله المحدث من الحقيقة المحمدية باشعة السراج فاذا
قاس ما ادعاه على السراج وشعته كان مراده ان الاشعة كانت كامنة فى النار
التى هى مركبة من حرارة ويبوسة جوهريتين فبرزت عند ورودها على ما قبل فكانت موجودة
بالفعل خارج الازل بعدما كانت موجودة فى الذات بالقوة وهذا باطل
لانه قاس ما لا يعرفه على ما لا يعرفه **قال** فى وصفناه اولا بحسب
النظر الجليل من ان فى الوجود علة ومعلولا ادى بنا اخيرا من جهة السلوك
العلمى والنسك العقلى الى ان المسمى بالعلة هو الاصل والمعلول شأن من شؤونه
وطور من اطواره ورجعت العلية والافاضة الى تطور المبدأ الاول باطواره
وتجليه بانحاء ظهوراته فاستمع فى هذا المقام الذى زلت فيه الاقدام وكم من نفيسة
عقل غرقت فى لج هذا المقام والله ولى الفضل والانعام **اقول** يريد
ان ما ذكرناه لك مما ادى اليه الدليل بالنظر الكشفى اولا ادى بنا اخيرا اى
دفع بنا اخيرا بقيادة على الدليل بالنظر الجليل من جهة السلوك العلمى اى من جهة
الترقى فى مراتب العلوم الالهية والمعارف الالهية ومن جهة النسك
العقلى اى العبادة العقلية اى الاشتغال امر ربه فيما تعرف به لنا ادى بنا
ذلك الى ان ما سميناه بالعلة هو الاصل الذى يتحقق منه الفروع
ويتنوع منه كل نوع وان المسمى بالمعلول انما هو شأن من شؤون ذاته
وطور من اطواره يعنى ان الشأن الذى يريده هنا ليس اثرا فعليا يعنى صادرا
عن فعله بل المراد بالشأن طور من اطوار الحق سبحانه وتعالى عما يقول علوا
كبيرا اما اولا فلانه دليل شئ عن كشف نفسانى لان الكشف يحصل للكافر
من نوع ما يحصل للمطيع لطف فان جمع قلبه دائرة وطهره على جهة مقابلته قد

سند الدين والمذهب الحق بشوع تلك الحجة العقلية يحصل له الكشف
عن اسرار تلك الحقيقة من حيث يحب الله سبحانه وان جمع قلبه وسره وظاهره
على حجة نقلية قد سند الدين والمذهب ان الكتاب والسنة يبطلان هذا
اعني يبطلان تلك الحجة النقلية يحصل له كشف عن اسرار تلك الحجة التي
هي بمنزلة السراب يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله
عنده فوفيه حسابه والله سريع الحساب واما تاويلنا فلان النظر الذي ذكر
انه جليل صحيح ولكن جلالته ليست في جهة الحق لمن لم يكن متعلقا للحق لانه
قد جمع قلبه على تصحيح ان الخلق من سنخ الخالق فاداه كشفه الى ذلك ونحن لما
نظرنا في كلام سادتنا عليهم السلام وجعلنا قلوبنا على ان الخلق ليس من سنخ الخالق
ولا ظلاله وانما احدثهم جل شانه لا من شيء وانما احدثهم بفعله اختراعا
وابداعا كما اشار اليه امير المؤمنين عليه السلام في خطبة يوم الغدير والجمعة قال
عليه السلام في الثناء على الله وهو منشئ الشيء حين لا شيء اذ كان الشيء من مشيته
فما بان عليهم انما هو من مشيته ولا استر شيئا لانه منشؤه فان قلت بين ذلك
في قوله عليه السلام بحقيقة الشيئية انه معنى محدث صدر عن مشية الله تعرف
به لعباده وهو شيء ليس كمثله شيء ونعني به انه تعالى الذي اراها عباده في
الافاق وفي انفسهم وهي العلامات والمقامات التي لا تعطيل لها في كل
مكان وهو شيء بحقيقة الشيئية لانه انما يعرف الله تعالى به فلا بد ان تجرده في
لحاظ الوجدان عن جميع الاكوان والتكونات والاحتياج الى شيء وان تجرده
عن كونه محدثا وان تصفه بحقيقة الشيئية لانك اذا نفيت عنه كل ما ليس هو
ذاته من المفهوم والمعلوم بحيث لا تثبت فيه شيئا من انواع الاستفادة من
الغير كان كذلك والا لم يعرف به الله اذ لو بقي فيه شيء من انواع الاستفادة
والحاجة الى الغير لم يعرف به الله لانه تعالى انما يعرف بذلك ولا سبيل لاحد من الخلق
الا اليه فينسبون اليه ما ينسبون الى المعبود تعالى الا انه وجه ووصف لنفسه
لهم فافهم وانما جرى على المصنف ذلك حتى انطبعت نفسه على الكشف
المخالف لانه انس بكلمات اهل الضلالة والبدع الذين غيروا فطرة الله

الله وخلقه فمالت بهم طبيعة التغير الى ما سمعت وهم يحسبون انهم يحسنون
صنعا والدليل على انهم لا يكشفون عن حقائق الاشياء على ما اعطاهم النظر
بل على ما يريدونه قول عبد الكريم الجيلاني من اجلاء اهل التصوف ذكر انه
في كتابه المسمى بالانسان الكامل ان شرط التصوف ان يكونوا على ما يوافق
مذهب السنة والجماعة وعلى هذا لو اداهم النظر والكشف الى ما يخالف مذهب
السنة والجماعة تكلفوا صرفه وتوجيهه حتى يطابق مذهبهم ومع هذا الحال لا
يكون كشفا بل تكلف فقوله فاستقم في هذا المقام التي زلت فيه الاقدام صحيح
ولكنه ما استقام فيه كما امر وانما اتبع هواه **قال** في بيان من احوال صفاته
تع ونسبتها الى المشهور الاول انه صفة ترفعه عين ذاته لا كما قاله الاشاعرة اصحاب
ابي الحسن الاشعري من اثبات تعددها في الوجود المستلزم لتعدد القدماء تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا ولا كما تقوله المعتزلة وتبعهم الاخرون من اهل البحث والنظر وتبعهم من نفي
معنى ما تقاربها واثبات اثارها وجعل الذات نائبة منابها كما في اصل الوجود
عند بعضهم كصاحب حواشي التجريد **اقول** ان العقلاء من المتكلمين والحكماء اختلفوا
في صفات الله سبحانه بعد اتفاقهم على انه تعالى موصوف بصفات في الجملة فمنهم من قال
انها مغايرة لذاته باعتبار وهي ذاته باعتبار ومثلوا بالقائم فانه زيد باعتبار ان
زيدا هو القائم او ليس القائم شيئا غير زيد وهو غير زيد باعتبار انه لو كان هو
زيدا لما فارق القيام وهو خلاف الوجدان وهؤلاء بعض الاشاعرة اصحاب علي
بن اسمعيل ابي الحسن الاشعري ومنهم من قال بمغايرتها لذاته تعالى وانه تعالى حي
بحيوة غيره وقادر بقدرة غيره وسميع بسمع غيره وهكذا وهؤلاء من اتباع الاشعري
وممن قال بهذا ابن تيمية واستدل بقول الله سبحانه واذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا
وما الرحمن انسجد لما تامرنا قال لما نزلت هذه الاية قالوا وما الرحمن لحق
وقت تامرنا بالسجود لله واحدا امرتنا بالسجود لله ثم امرتنا بالسجود للرحمن و
عنده ان الصفات مغايرة في المفهوم وفي الوجود الا انها غير مفارقة
الاجسام ولهذا قال الحنابلة يعبدون صنما والامامية يعبدون عدما يريد
انهم ينفون الصفات وانما يثبتون الذات البحت وذات بحت بلا صفات

لا نتوجه قولهم على الوجهين باطل للزوم تعدد القدماء الثابت بطلانه وقالت
المعتزلة اصحاب واصل بن عطاء باثبات احوال وهي العالمية والقادرية و
السمعية والبصرية وهكذا من احوال صفاته وقالوا انها ليست اياه وليست
غيره وليست موجودة وليست معدومة وليست حادثة وهذا القول كالاول
في البطلان لانه غير معقول فقد اثبتوا ما لم يعقلوا **وقوله** وبعضهم اخروف
من اهل البحث والتدقيق الخ ومنهم المحقق الجلال الدواني يريد به ان هؤلاء نفوا الصفات
اصلا وراسا لان اثباتها يوجب تعدد القدماء ان فرضناها قديمة ويوجب
الاحتياج الى الحوادث ان فرضناها حادثة فيعترفون بعقولهم لتخلصوا من
هذين الاشكالين ويثبتون اثارها لان الذات لا تقع منها الاثار الا باعتبار
صفاتها ولما كانت الاثار لا تقوم بدون مؤثر جعلوا الذات نائبة مناب
الصفات في اظهار اثارها وهذا ايضا باطل لان الاثار اذا كانت للصفات
دلت على ان الصفات موجودة وان لم تكن موجودة لم توجد لها اثار اصلا
لان وجود الاثار فرع وجود المؤثر ولا تتصور منه الاثار الا على فرض وجود
الصفات ثم بعد ان وجدت منها اثارها عدمت الصفات وقامت
الذات مقامها وهو ظاهر البطلان وايضا اذا كانت الذات نائبة مناب
تلك المعدومات لزم ان تكون الذات غير مؤثرة من نحو ذاتها بل بالنيابة
عن غيرها ولا يقال ان تلك ليست غير الذات لانا نقول انها لو لم تكن
غير الذات لما فرض عدمها مع وجود الذات فهي غير الذات وشنع كلها في
البطلان فقول سيد صدر بنفي الوجود من الواجب مطلقا وان الذات البحت
قائمة مقام الوجود على جهة النيابة كما ذكره في حواشي التجريد من ان الذات
نائبة مناب الوجود وكل هذه الاحتمالات خارجة عن حد الاستقامة وقد
مر ما يؤيد ما ذكرنا وينبه ايضا **قال** بل على نحو جعله الراسخون من ان وجوده
تعالى الذي هو عين ذاته هو بعينه مصداق صفاته الكمالية ومظهر نعوته الجمالية
والجلالية فدل على كثرتها وتعددها موجودة بوجود واحد من غير لزوم كثرة
وانفعال وقبول وفعل فكما ان وجود الملك عندنا موجود بوجود بالذات

بالذات والماهية موجودة بعين هذا الوجود بالعرض لكونه مصداقا لها فكذلك
الحكم في موجودية صفاته تعالى بوجود ذاته المقدس الا ان الواجب لا ماهية
له **اقول** يفهم كلام المصنف من ظرفيته انه صحيح ولكنه كالاقوال
الاولة في البطلان وان اختلفت جهات البطلان وما ذكرت على وجه
البطلان انه رحمه الله اعلم ان وجوده عين ذاته الا ان كونه هو بعينه مصداق
صفاته لا يصح لانه ان فرض بين الوجود وبين الصفات نوع مغايرة ولو
بالفرض والاعتبار لم يكن الوجود مصداقا لها اذ الوجود البحت لا يقبل التكثر
ولو بالفرض والتقدير اذ الفرض والتقدير والاعتبار من احوال الامكان
ولا يصح شيء منها في حق الواجب عز وجل بوجه ما وان لم يفرض شيء اصلا بكل
اعتبار امتنع فرض الصدق لان هذا اللفظ اعني الصدق المذكور انما علم من
مشيئة الله خلقه وهو اجراه بين بعض خلقه ولا يجري عليه ما هو اجراه ولا تغتر
بعبارات المصنف واشباهه فتقبلها من غير فهم فتكون كما قال الشاعر
قد يطرب القمري اسماعنا ونحن لا نفهم الحانه لان الصفات الكمالية
في الحقيقة ليس شيئا غير الله والشيء لا يصدق على نفسه الا بلحاظ مغايرة و
ذلك لا يصح الا في الحوادث واما الواجب فليس فيه غيره ولا سواه ولا يصدق
عليه والفرق بين الصفة والنعت قيل ان الصفة لا تلزم والنعت يلزم
وهذا في غير القديم تعالى والفرق بين الجمال والجلال ان الجمال نور الذات
وقيل نور الجلال والجلال هو حجاب الجمال وقيل حجاب الذات وعلى كل حال
فالجمال من صفات العظمة والجلال من صفات العزة ولا اختلاف في
الاول فقيل جمال الجلال وقيل جلال الجمال ولاجل ذلك قيل لجماله جلال
وفيه سطوة ولجلاله جمال ونور وبهجة وكل ذلك في الامكان بعضه في الامكان
الراجح وبعضه في الامكان الجائز **وقوله** فدل على كثرتها وتعددها ليس
بصحيح لانها انما تكون كثيرة ومتعددة في الامكان اعني الصفات الفعلية
باعتبار تعلقها بالامور المتعددة المتغايرة وهي مع لا يصح ان تكون
مصداقا لها وانما في الازل فليس الا هو عز وجل لانه هو الازل بلا كيف ولا غاية

ولا كثرة بوجه من الوجوه **وقوله** من غير لزوم كثرة لا معنى له لانه اذا فرض الكثرة
لم ينفها قوله من غير لزوم كثرة كما لو قلنا هذا الشيء مركب من اربعة اجزاء
من غير لزوم تركيب فانك بعد اثبات التركيب لا ينفيه قولك من غير لزوم
تركيب **وقوله** فكان وجود الممكن الخ يريد به ان وجود الممكن موجود
بنفسه لا بوجود غيره وقد قدمنا مرارا متعددة بيان وجود الممكن وانه هو
المادة لا غير في كل شيء جسم من الغيب والشهادة وهي لم توجد بمادة غير
نفسها والماهية هي الصورة كذلك وهي موجودة من نفس المادة من حيث
نفسها وذلك تأويل قوله خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها
والماهية لا تصدق على الوجود بوجه ما لان الوجود كما قدمنا يطلق على
المادة والماهية على الصورة او على الفعل والماهية على الانفعال ولا
تصدق الصورة على المادة ولا الانفعال على الفعل ويطلق على معنى
آخر وهو ان الشيء بلحاظ انه نور الله واثر فعل الله وجوده وبلحاظ انه هو
ماهيته ولا يصدق الشيء من حيث انه هو عليه من حيث انه نور الله وصنع
الله لانه هو مستقلا بنفسه وهو جهة انيته وتشخصه وكونه نور الله وصنع
الله واثر فعل الله عدم انيته ومحو تشخصه فلا تصدق الانية على عدم الانية
هذا بالنسبة الى نفس الوجود والماهية واما بالنسبة الى ايجادهما فهو ان
وجود زيد مثلا احدثه الله تعالى بفعله وهو احداث اولا وبالذات بمعنى
انه جزء مقصود بنفسه لانه منشأ الطاعات وماهيته احدثها الله عز وجل
بفعله وهو فعل من الفعل الذي احدث به الوجود مترتب عليه وهو غيره
مثل شراء الفرس للركوب اولا وبالذات وشراء الجل للفرس ثانيا
وبالعرض وهو مترتب على شراء الفرس وهو غيره وان كان ناشيا عنه كذلك
ايجاد الماهية فانه ايجاد ثانيا وبالعرض لانه غيره وان كان مترتبا عليه لان
الماهية شر لا يحسن ان تقصد لنفسها ولكن الوجود لما لا يمكن تقومه
بنفسه من دون ضده لانه ممكن وكل ممكن زوج تركيبي بمعنى ما تقدم من
جهة ايجاده الا باعتبار جهة من ربه وهو الوجود وجهة من نفسه وهو الماهية

الماهية وبعبارة اخرى لا بد لكل مخلوق من جهتين حتى يصح ان يخلق جهة منه
الى وجوده وجهة الخلق وهي ماهيته وقد قال الرضا عليه السلام ان الله تعالى لم يخلق
شيئا فردا قائما بذاته دون غيره للذي اراد من الدلالة عليه قال تعالى
ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون فلما كان الوجود هو المقصود
ولكنه متوقف على الماهية اوجدها الله ليتقوم بها الوجود ولانها منشأ
المعاصي التي يكون التمكين منها شرطا لتحقق الطاعات اذ لو لم يتمكن
المكلف من المعاصي لم يكن فاعلا للطاعات اذ لا تكون الطاعة طاعة
حتى يكون المكلف فاعلا لها وهو يقدر على ضدها فاذا ترك المعصية
مع القدرة عليها وفعل الطاعة باختياره صحت الطاعة فكانت
الماهية وما يترتب عليه احدثها الله ثانيا وبالعرض بهذا المعنى لا انها
احدثها بايجاد واحد كيف وهما ضدان وجهة الوجود من جهة الايجاد وما
يصدر عنه الوجود من المشية لا يصدر عنها الماهية والا لكانت وجودا
لما تقدم في نور الشيء والظل الحادث من نفسه فلعل المراد انه لو كان الظل
موجودا بنفسه لما وجد به النور لكان نورا وبقاء الى الشيء وقولنا ان الوجود
وجد بنفسه والماهية وجدت بالوجود وهو مراد وغير المصنف واتباعه
لم يريدوا به ما اردنا وانما يريدون ان الوجود لم يكن موجودا من وجود قبله بل هو
وجود محض ولا من شيء واما الماهية فهي موجودة من نفس الوجود من حيث
نفسها من حيث خالقه ولا يريدون ان الوجود شيء مغاير للمادة كما توهموه
حتى جعلوه غير المادة والصورة وهو حقيقة الشيء ولا حقيقة الشيء غيرها
كما بيناه سابقا من اتفاق العقلاء على ان قولك الانسان حيوان
ناطق او حيوان ناطق حد تام حقيقي جامع مانع واثبات الانسان
ليس الا الحيوان فانه المادة والناطق فانه الصورة واين ذهب
الوجود الذي توهموه وانه حقيقة للانسان فان الشيء لا يحتاج في تكونه
الا الى اربع علل عندنا لا يتقوم بها ركنيا وهي المادة والصورة وعلة
يتقوم بها تقوم صدور وهي العلة الفاعلية وهي لا تكون جزءا من المعقول

كما لا تتركب الكتابة من حركة يد الكاتب فلا تكون جزءا للكتابة وعلة تكونه
باعثة للفعلية وهي الغائية وهي خارجة عن حقيقة المفعول اتفاقا فلا
يتركب منها ولا تكون جزءا له فاين الوجود الذي هو حقيقة الشيء اذا لم يكن
ماهيته ولو اردنا ما اراد ذلك من الوجود لوجب علينا ان نقول ان الماهية
موجودة بنفسها كالوجود ولكن لما اردنا انها مخلوقة من نفسه قلنا انها محتاجة
بالوجود لانه الماهية اي انفعال وقبولها **وقوله** فلذلك الحكم في موجودية ٢ الارة
صفاته تعالى ينبني على ما سمعت فلا يكون صحيحا في المقصر وان كان هو هم
الصحة في بادي الراي عند من لم يقل بقول اهل البيت عليهم السلام ممن عرفوه معنى
كلامهم عليهم السلام لانه يريد كما ان ماهية الممكن تصدق على وجوده مع ان الوجود
موجود بالذات والماهية موجودة بعين هذا الوجود كذلك مفهومات صفاته
تصدق على ذاته تعالى مع ان تلك المفاهيم موجودة بوجود الذات وهذا
القول في المقصر مثل الاقوال الماضية في البطلان لانه اذا فرض مفاهيم
غير الذات ما صدقت عليها ولو كانت المغايرة بالاعتبار وان لم تغاير
اصلا امتنع الصدق لانه حمل ولا يتحقق مع الاتحاد المحض وبيان حقيقة
ذلك ان المفهوم اما ان يكون محصلا من الذات البحت او من الاسم الدال
عليها فان كان التحصيل على نحو ما يقتضيه اصل الوضع او العقل لم يحصل
منه غير الذات وهي لا تحمل على نفسها واما كان على غير نحو ما يقتضيه من الدلالة
الوضعية او العقلية فهو اجنبي لا يحمل على الذات وكذا ما يحصل الفهم من نفسه
على انه لا شك ان للصفات مفاهيم في الازل اذ ليست شيئا غير الذات
واما ما نعرف من المفاهيم التي تنسب الى الصفات فانما ذلك فيما دون
المشية وكلما تحت المشية فهو حادث وهي حينئذ معان اوقفها لتعدد
تلك المعاني واختلفت بتعدد متعلقاتها المختلفة فالمتعلق بالمعلوم علم
والمتعلق بالمسموع سمع والمتعلق بالمبصر بصر والمتعلق بالمقدور قدرة
وهكذا سائر الصفات الفعلية وليس وراء الفعل صفة له ولا معنى ولا
اسم ولا شيء من الاشياء الا الذات البحت البسيط التي لا كثرة فيها ولا تعدد

تعدد ولا اختلاف ولا تغاير لا في الواقع ولا في الخارج ولا في الاذهان ولا
في الفرض ولا في الاعتبار ولا حيث ولا كيف ولا لم ولا شيء من الاشياء من
التصادق او التضايف او تناسب او جهة وجهة او غير ذلك لان كل ما سوى الذات
البحت من معنى او عين في غيب او شهادة او في نفس الامر او الخارج او ذهن فهو
بفعل الله وفعل الله محدث بنفسه ومعاني الصفات ومفاهيمها محدثة بالفعل
كما قلنا وقبل الفعل ليس الا الذات البحت فما الذي يصدق على الذات البحت
هل هو ما بعد الفعل وهو حادث بالفعل ام ما قبل الفعل وليس ما قبل
الفعل الا الذات البحت ولا يصدق الشيء على نفسه مع عدم المغايرة لا خارجا
ولا ذهنا ولا في نفس الامر لا بالفرض ولا بالاعتبار فقد ظهر لك ان كلامه ليس
بصحيح بل الصحيح ان المراد من عينية الصفات هو ما يبنى على المجازفة مما لا تحتمل
العبارة غيره وانما نقول انه نفى عنه المعنى وانما وصف نفسه بهذه الصفات
تعريفا للعباد وبما تفهمونه كما قال الرضا عليه السلام واسماؤه تفهيم وصفاته تعبير
وليس شيء مما تدركه الخلائق من صقع الازل في شيء والتعريف انما هو بما
هو اظهر من اخفى له المفيدة لهذه المفاهيم المتكثرة المختلفة وليس لها مساو في
ذاته وانما مباديها في فعله وذلك انه وصف بالعلم لادراكه المعلوم والسمع
لادراكه المسموع والبصر لادراكه المبصر وهكذا والادراك معنى فعلي واما ذاته
فانما هي كمال مطلق خارج عن حد الادراك والتقدير والوصف فصدور اثار
تلك المعاني الفعلية لا يدل على وجود مباديها او معانيها في الذات كما ان صدور
الكتابة لا يدل على كون مباديها من الذات وانما تنتقل الى حركة يد الكاتب
لا الى ذات الكاتب لم تكن في ذاته شيء مما للكتابة تعلق به الا العلم والقدرة
المطلقان والعلم والقدرة الخاصان بالكتابة وجه من وجوه المطلقة العامة
وهو عبارة عن التعلق الحادث عند الكتابة بحيث يحدث بحدوثها ويرتفع بارتفاعها
فلا تصدق الكتابة ولا الصفة التي تنشأ عنها الكتابة ولا حركة اليد على الذات
البحت بوجه من الوجوه وبالجملة فمفاهيم الصفات تصدق على الوجه المشتق
عندهم بالعنوان او الدليل والاية وعند اهل البيت عليهم السلام بالوجه

وبالمقامات والعلامات التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفه بها من عرفه
وهي المذكورة كما قال الحجة عليه السلام في دعاء شهر رجب قال وأركانا لتوحيدك
وآياتك ومقاماتك التي لا تعطيل لها في كل مكان يعرفك بها من عرفك
لا فرق بينك وبينها الا انهم عبادك وخلقك فتقها ورتقها بيدك بدؤها
منك وعودها اليك الدعاء ففي هذه الرتبة تصدق المفاهيم المذكورة
على الذات التي هي الوجه كصدق الماهية على الوجود على زعم المصنف والا ففي
الحقيقة انما تصدق عليه من حيث انه هو الذات أي الشيء المركب من وجود وماهية
صدق الجزء على الكل لا انها اركان لتلك الذات او كصدق الثلج على الماء حال
جموده لان الوجود كالماء يقبل جموده والماهية هي كالثلج فلا يصدق الثلج
على الماء الا حال جموده لا قبله وهذا الكلام في مقام المقامات والعلامات التي
هي الوجه الذي اشار اليه سبحانه بقوله فاينما تولوا فثم وجه الله لان المفاهيم المذكورة
قد تلحظ باعتبار وقد يكون لها ذكر بجهة من جهات التفهيم والتعريف وذلك في رتبة
توحيد الجملة وهذا التوحيد وان كان مجزيا بمعنى انه مخرج للمكلف عن حد الشرك
الا انه ليس بتوحيد كامل لعدم نفي الصفات فيه اصلا كما اشار اليه امير المؤمنين
وارواحنا فداه عليه السلام اول الدين معرفته وكمال معرفته توحيده وهذا في المرتبة الاولى
يشملان توحيد الجملة الذي لا يعتبر فيه نفي الصفات واما التوحيد
الحقيقي الحالي الذي يعتبر فيه نفي الصفات اصلا بان تعرف انه تعالى ليس كمثله
شيء ذاته بكل اعتبار وحيطة لا في الوجود ولا في الوجدان انما هو هو ولا يقع عليه حد
هو لان الهاء والواو خلقه جعلهما صفة استدلال عليه لا صفة تكشف له ولا احتياج
للخلق في تكوينهم وتكوّنهم واستمرارهم الى معرفة ذاته البحت لعدم انتهائهم اليها
محال والا لما وجد شيء من الخلق ففي رتبة هذا التوحيد الحالي الذي قال عليه السلام وكمال
توحيده نفي الصفات لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة الصفة
والموصوف بالاقتران وشهادة الاقتران بالحدث الممتنع من الازل الممتنع
من الحدث هـ ففي توحيد هذه الرتبة لا يجوز اعتبار جهة وجهة او حيث وحيث
او صدق ومصداق او صفة وموصوف لا لفظا ولا معنى لا خارجا ولا ذهنا

ذهنا ولا فرضا ولا اعتبارا بوجه ما وهذا كمال التوحيد الممكن في الذي يليق بالخلق
الخلايق فيه قوة وضعفا والله سبحانه منزه عن ذلك كله سبحان ربك رب العزة
عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين فنفي كون صفاته عين ذاته
في توحيد الجملة اعني الرتبة الاولى لانا نعتبر ان لفظ العلم والقدرة والسمع والبصر
والحيوة من باب الالفاظ المترادفة لان لها مفاهيم عن معاني وهذه الالفاظ كثيرة
متعددة تصدق عليه كما ذهب اليه المصنف وانما التعددت الكثرة
والتعدد باعتبار تعدد المتعلقات والاثار المختلفة باختلاف القوابل
فافهم والا فانك ولا انك نفسك وقول المصنف تعالى عزه الا انه
لا ماهية له غلط لانه شيء بحقيقة الشيئية والشيئية هي الماهية وفي الادعية
يا من لا يعلم ما هو الا هو فقد اثبت الماهية الا ان وجوده نفسه ليس على نمط
وجود الحادث لا يجد نفسه ولا يجده غيره لنفسه وانما يجده نور الغيره وهو حقيقة
الشيء من جهة فعل ربه والماهية حقيقته من جهة نفسه واما وجود الواجب فليس
مستفادا من غيره بل وجوده هو ذاته فلا كان وجوده هو كان هو عين الماهية اذ
لا نعني بالماهية الا جهة هو ماهيته ووجوده بلا اعتبار تغاير بمعنى امتناع التغاير
اصلا الا في اللفظ في مقام التعريف كما لو قلت وجوده نفس ماهيته فتأتي
بلفظين معناهما واحد وانما فرق بينهما في الحادث لان وجوده مستفاد من الغير
وماهيته من نفسه فاختلفا فامتنع الاتحاد الحقيقي والواجب تعالى وجوده
ليس مستفادا من الغير بل هو هو وهذا هو الماهية فاتحد الاتحاد الحقيقي وامتنع
التعدد والامتناع الاختلاف لا في الذات ولا في الصفة ولا في الجهة ولا في
الحيث ولا في شيء ما فالواجب تعالى ماهيته وجوده ووجوده ماهيته لا انه
لا ماهية له اذ كل من لا ماهية له لا شيئية له فافهم **قال** المشعر الثاني
في كيفية علمه بكل شيء على قاعدة مشرقية هي ان للعلم حقيقة كما ان للوجود حقيقة
وكما ان حقيقة الوجود واحدة ومع وحدتها تتعلق بكل شيء وجب ان يكون
وجودا يطرد العدم عن كل شيء وهو وجود كل شيء وتمامه وتمام الشيء اولى به
من نفسه لان الشيء يكون مع نفسه بالامكان ومع تمامه وموجبه بالوجوب

والوجوب الكوني الالكان **اقول** قوله في كيفية علمه بكل شيء فيه احد
محذورين اما البطلان او سوء الادب فالاول ان اراد اثبات الكيفية
للعلم فان الكيفية لا تجري على علمه تعالى الا ان يراد به العلم الحادث الذي هو
الالواح الكلية والجزئية من الافاق والملائكة والحيوانات والنباتات
والجمادات الذوات والصفات مطلقا والثاني ان اراد بها التفهيم
في التعبير فانه وان جاز الا انه سوء ادب ان يعبر عن الكيفية له بالكيفية
مع ما في ذلك من الاشتباه على اكثر الناس حتى انهم يستعملون ذلك غافلين
عن محذورها لكثرة ما يسمعون من عبارات القوم بامثال ذلك من غير
توحش ولو شعروا لما نطقوا بهذه فانه ربما يدخل بذلك في قوله تعالى ولعنوا
بما قالوا فان القول بالكيفية في علمه الذي هو ذاته كالقول بانه تعالى جسم او مركب
ومراده في بيان الكلام في العلم بكل شيء ثم اعلم ايضا ان العلم المبحوث عن كيفيته
كما يقول ان اراد به العلم الذي هو ذاته فلا بحث في اكتناه الذات وهو لا يزداد
صاحبه بكثرة السير فيه الا تبعدا من الحق والصواب ولا سبيل لاحد من الخلق
الى ذلك لا لملك مقرب ولا نبي مرسل فنحن سددنا الطريق الى ذلك مطلقا وان
كان اراد به العلم الحادث فيمكن البحث عنه والكلام فيه ولكن المصنف
لا يريده بل ربما يقول بثبوته الا على طريقته في الشيء ومع هذا لا يريد ما نريده
ويريد بالقاعدة المشرقية ضابط طريقته كما مر من ان بسيط الحقيقة كل الاشياء
وان معطي الشيء ليس فاقدا له في ذاته بل هو في ذاته بنحو اشرف وان العقل
وما فوقه كل الاشياء كما ذكره في اول هذا الكتاب بناء منه على ان العقل
بسيط الحقيقة ولا يكون بسيطا الا اذا كان غير مخلوق والا فكل ممكن زوج تركيبي
ومن اتحاد المعقول بالعاقل والمعلوم بالعالم والمفعول بالفاعل والمجعول
بالجاعل وهكذا وان هذه الضوابط مشرقية اي وصلت اليه من اشراق واجب
النور حتى انكشفت له هذه الحقائق التي سمعت بعضها نسئل الله العافية
عافية الدنيا والاخرة ومن افراد تلك الضوابط المشرقية ان للعلم حقيقة
كما ان للوجود حقيقة ويريد بالحقيقة هنا في الموضعين الازلية وقد تكلم كثيرا

كثيرا على الوجود كما مر حتى ثبت عنده ان ما قرره ارتفع عنه الاشكال على كل
حال اخذ ينتظر به العلم في نفسه وفيما يتفرع عليه من الاحكام قال وكما ان
الوجود حقيقة واحدة وهذا يصح في الوجود الحق تعالى لا في مطلق الوجود كما
يريده هو ليجعل تلك الحقيقة الواحدة شاملة لوجود ذات الحق والخلق كلها فان
هذا باطل ولهذا قال ومع وحدتها تتعلق بكل شيء وهذا باطل ايضا لان الشيء
الواحد البسيط انما يتعلق بالاشياء المتعددة بجهات متعددة وتلك
الاشياء المتعددة ان كانت مصنوعة لتلك الحقيقة البسيطة كانت تعلقاتها
بتلك الاشياء المتعددة بافعالها لا بذاتها وان كانت غير مصنوعة لها كانت
تعلقاتها بتلك الاشياء بجهات لها متعددة وتلك الجهات غير الذات البسيطة
لان تلك مختلفة باختلاف المتعلقات المتكثرات والذات بسيطة لا اختلاف
فيها ولو فرض ان الجهات هي عين تلك الذات كانت الذات مختلفة متعددة
وهذا ظاهر قال وكما يجب ان يكون وجودا يطرد العدم عن كل شيء يعني ان تلك
الحقيقة التي هي واحدة وتتعلق بكل شيء يجب ان تكون وجودا لكانه يشير الى ما لفظه
السيد صدر على نحو النقص يعني ان الذي يصدر عنه الوجودات يجب ان يكون
وجودا ولو فرض ان الذات ثابتة مناسبة الوجود في التحقق لم تكن ثابتة مناسبة
في احداث الوجودات فلو احدثت احدثت ذوات لا وجودات ثم نقول هذا الطارد
اذا اسميناه وجودا فهل يطرد العدم بنفسه ام بوجود ليس من ذاته بل محدث لا من
شيء ام بوجود من ذاته متصل بذاته ام منفصل ام بوجود من ذاته غير متصل
ولا منفصل وليس بينه وبين الذات فصل فهذه خمسة احتمالات فالاول قد
ابطلناه مرارا متعددة في هذا الشرح وفي غيره وعند المصنف صحيح لانه قائل
بالسنخ وبالاشتراك المعنوي وبالوجود المطلق كما تقدم والثاني صحيح عند
اهل البيت عليهم السلام وان المطرود به العدم وجود احدثه تعالى بفعله لا من شيء
وهو الحق لان الحق ما حققوه والباطل ما ابطلوه والمصنف يصحح ابطاله
بل ربما هو الباعث له على تاليف هذا الكتاب والثالث نريد منه ان لكل
محدث منه تعالى جهة من ذاته تطرد عنه العدم بان تكون وجودا وقد تقدم

وبطلانه لاستلزام التعدد والكثرة والرابع باطل لاستلزام التبعيض
والطامس باطل كما تقدم ويصح عند المصنف كما تقدم من القول
بالوجود المطلق **واعلم** ايضا ان الوجود اذا فرض انه يطرد العدم
بنوره عن الشيء الذي يشرق عليه نوره فكيف هذا النور يعرف العدم
الامكاني ولا يعرف غيره من جميع الاشياء وقد قال صلى الله عليه واله
ان لله عز وجل سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشفت حجاب
منها لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه هذا الحديث
الشريف صريح في ان كل شيء وقع عليه نور وجهه احترق لانه انما يحرق
العدم بل يحرق كل شيء من عدم ووجود لان السواء يمتنع تحققه مع المحو
وانما يتحقق مع احتجابه عنه به وفي مستطرفات السرائر عن الصادق
عليه السلم وقد سئل عن الكروبيين فقال قوم من شيعتنا من الخلق الاول
جعلهم الله خلف العرش لو قسم نور واحد منهم على اهل الارض لكفاهم و
لما سئل موسى ربه ما سئل امر رجلا من الكروبيين فتجلى للجبل فجعله دكا
وذلك لان ذلك الرجل لما تجلى للجبل بان ظهر له منه نوره اشرق عليه فاحرق
الجبل وتقطع ثلاث قطع انبثت في الهواء وهو النور الذي يرى من
الكرة وقطعة ساخت في البحر فانبثت فيه كالهباء وقطعة ساخت
في الارض فلن تنور حتى قيام الساعة ونور هذا الرجل جزء من سبعين
جزءا من نور الستر والستر اثر فعله تعالى فكيف يشرق اثر على الشيء من نفسه
تعالى وسيق له اسم اورسم فضلا عن كونه تحقق بذلك الا ان تجعل شيئيته انما
لنفس تلك الحصة الواجبة او ان تلك الحصة من الواجب اذا وقعت
على الشيء طردت عنه العدم وتحققت ذاته بتلك الحصة ولا يكون ذلك
الا بين الحوادث بعضها مع بعض وانما بين الوجوب والحدوث فلا الا
اذا جعل ذلك الشيء من الاعيان الثابتة في العلم الذي هو ذاته كما يقوله
هؤلاء فانها عندهم غير مجعولة وانما كسا ها حلة الوجود فلم يكن منافية منافية
بينهما الا التركيب وهو سهل عندهم فانهم يقولون لا يلزم منه التركيب

التركيب لانها كثرة في وحدة وقد مثلوا لهذا بالبحر وهو واحد ويشتمل على
امواج كثيرة كلها موجودة بوجود البحر وبالصوت والحروف وبالمداد والكتابة
وبالماء والثلج وبالثوب المتلون بالاصباغ وامثال ذلك وما اعجب هذه
الجملة تفهم كلامه من عدم لزوم كثرة وان شيء اكثر من امواج البحر واي شيء
اكثر من تكثره وكيف لا يلزم انفعال وقبول والحال انما تكثر بالريح وانفعل لها
والوجود انما هو هذه الاشياء على زعمهم كالخشب فانه شيء واحد ووجود واحد فالباب
والسرير والصنم فيها الخشب موجود من غير تغير وهذه الكثرة لولا انفعال
الخشب بالمشخصات المختلفة لما وجد باب ولا سرير ولا صنم وقد ذكرنا هذا مرارا
متعددة بعبارات ودليل الحكمة لم اذكر شيئا من دليل المجادلة بالتي هي
احسن لاستلزامه وضع المقدمات والقضايا الموهمة لارادة المفهوم او
المعنى او الرابطية وانما اذكر عبارات بدليه ظاهرة متكررة مرددة والله
ولي التوفيق فمن رفعه الله فهم ان ما يطرد العدم عن الاشياء لا يكون
الا وجودا محدثا لا من شيء واما اذا فرض انه تلك الحقيقة الحصة الازلية
فانه يطرد لكل ما سواه الا اذا قيل بكونها فيه كما في الكلمات المكنونة مثلا
حتى او انها صور علمية غير مجعولة كما في كتاب الوافي سواء قيل بكونها في
علمه الذي هو ذاته او انها اعيان ثابتة ام بكونها معتبرة كتعلق النظر
بالشاخص فان هؤلاء لكل شيء عندهم جائز **وقوله** وهو وجود لكل شيء
وتمامه يعني به ان تلك الحقيقة الازلية هي مع وحدتها وجود لكل شيء وتمامه
لانه قبل ظهور هذا الوجود عليه انما هو معدوم مطلق ناقص التحقق لانه
مع نفسه اي في نفسه انما هو محض الخلاف وجواز لا شيئية له اصلا الا لهذا
وبه تم ناقصه ووجب جائزه فيكون هذا الوجود احق بالشيء بان يكون
له وسنه من نفس الشيء لانه بدونه انما هو مع نفسه وليس شيئا وانما يمكن
ان يكون بهذا الوجود شيئا وكلام هؤلاء بعضه مبني على قواعدهم المتقدمة
عندنا كلها كما سمعت مرارا وتزيدك بان نقول ان الشيء انما سمي شيئا
لانه شاء الله عز وجل كما سمعت من كلام امير المؤمنين عليه السلم المتقدم وذلك

ان الله عز وجل كان ليس معه شيء ولا فيه شيء وذلك في الازل والازل
ذاته وليس الازل وقتا او مكانا حل فيه تعالى عن ذلك وهو الان على ما
كان ثم خلق المشيئة بنفسها لا بمشيئة غيرها وهذا في السرمد وهو على
الصحاب واسكن لها الامكان الذي هو محل الممكنات والحق الاكبر وهذه
تسمى المشيئة الامكانية وهي وما تعلقت به من الامكانات هو العلم الذي
لا يحيطون بشيء منه وبها كانت الاشياء كلها ممكنة غير مكونة فاذا اقتضت
العناية السرمدية تكوين شيء منها خلقه بمشيئة التكوينية وهي وما تعلقت
به من الاشياء المكونة هي المستثناة في قوله تعالى الا بما شاء وفيها و
بها جميع المكونات في الاول وبها جميع الممكنات قبل
تكوينها وبعد تكوينها في الحقيقة الامكانية والتكوينية شيء واحد
وانما اختلفتا باعتبار اختلاف متعلقيهما فالاشياء حقيقة اشياء ممكنة
في رتبة الاولى ومكونة في رتبة الثانية فالاعيان الثابتة اعيانها في الاولى
لا في ذاته تعالى الله عن السوء ولكن اكثر الناس لا يعلمون فاذا اراد اظهار
شيء مما في الخزانة الاولى وانزاله الى الخزانة الثانية اخرجه لمادة وجوده
بالمشيئة الكونية وخلقه فيها فالشيء قبل شيئية وجوده امكانه وشيئية
وجوده كونه وكل منهما شاء الله عز وجل وليس الامكان امرا اعتباريا ولا
ذاتيا من نفسه ولا منقلبا عن وجوب او امتناع بل امكنه عز وجل بجعله شيئا
ممكنا ولم يك قبل ذلك ممكنا ولا مذكورا اشيء ولا في شيء والشيئية المذكورة
لا تكون الا بالامكان او بالكون ومحدث الكون هو محدث الامكان واما
الحكم على الشيئية المذكورة قبل التكوين بالمعدومية احترازا عن التكوينية
فهو قشر على ما يحصل ان يتعاطاه اهل الصوفة لا العلماء الذين يصفون
انفسهم بالرسوخ في الحقائق العلمية فالوجود الكوني والامكاني انما الطارد
للعدم وان كان الطارد في الحقيقة هو معطيهما الا انه تعالى يطرده عن
الاشياء بها لا بذاته لان الاشياء تتلاشى في رتبة ذاته المقدسة مستحيل الذكر
والامكان والتكوين لا يجري عليه حكم الجواز والامكان لا في الخارج ولا في

في نفس الامر ولا في الذهن ولا في الفرض والاحتمال والاعتبار بوجه من
الوجوه بل هو مستحيل عقلا ونقلا لا اله الا الله واما في الامكان الراجح فنوع
الثبوت وفي الكون جائز الثبوت وتمام الشيء الحادث هو الوجود الحادث
سواء كان امكانيا ام تكوينيا فان تمام الكتابة هو المداد لا الكاتب بان
جزء من جسمه قائما للكتابة وحركة يده اذ تمام الشيء هو السبب القريب
له لا البعيد والقوم في مثل اقوالهم هذه بنوا دون من كان بعيد وعلى ما
بينا يكون ما به الامكان اولى بالشيء مما به التكوين لان ما به الامكان لا يفارقه
ويستحيل ان يفارقه بخلاف ما به التكوين واما ان الوجوب اكد من الامكان
فان اريد بالوجوب الوجوب الذاتي الازلي فلا يدخل تحت القياس والتنظير
حتى يقال انه اكد من الامكان وان اريد به وجوب وجوده عند وجود علته
التامة فالامكان اكد منه لان الوجوب بالغير يفارق بخلاف الامكان فانه
لا يفارق الشيء الممكن حال كونه بل هو فيه قبل كونه ومع كونه وبعد
كونه على حد واحد **قال** فكذا علمه تعالى يجب ان يكون حقيقة العلم
وحقيقة المعلوم حقيقة واحدة ومع وحدتها علم بكل شيء لا يغادر صغيرة
ولا كبيرة الا احصيها اذ لو بقي شيء من الاشياء لم يكن ذلك العلم علما به لم يكن صرف
حقيقة العلم بل علما بوجه جهلا بوجه آخر وصرف حقيقة الشيء لا يمتزج بغيره والا
فلم يخرج جميعه من القوة الى الفعل وقد مر ان علمه سبحانه راجع الى وجوده
اقول يريد ان علمه تعالى يجب ان يكون حقيقة واحدة ومع وحدة
تلك الحقيقة يعني من حيث وحدتها تكون علما بكل شيء كما ان حقيقة الوجود
واحدة ومن هذه الحقيقة تكون وجود الكل شيء بتكرار المصنف وقد
ابطلنا دعواه في الوجود كما سمعت قبل هذا وستعلم بطلان رأيه في العلم
فنقول اعلم اعانك الله ان ائمة الهدى عليهم السلام نهون عن الكلام في ذات
الله وان السالك في ذلك الطريق لا يزداد من الله الا بعدا وفي العلم الاجمالي هم
قد نهوا او قالوا في ذلك خلاف لنفي اهل الحق عليهم السلام والكلام في علم الله
الذي هو ذاته عين الكلام في ذات الله ومع هذا كله تعنونوا الكلام فيه بالكيفية

كما قال المصنف في كيفية علمه تعالى بكل شيء ونحن في ذلك بالتنزيه لا بالتمييز
والتشبيه كما قال جعفر بن محمد عليهما السلام فنقول اعلم ان المصنف لا يعني
بالعلم الذي يتكلم فيه الا العلم الذاتي الذي هو الذات والبحث فيه ممنوع
منه لا يفيد الباحث الا جهلا والحق لقول الحق فيه ما قاله سيد العارفين
والعلماء والحكماء المتقين جعفر بن محمد عليهما السلام قال كان ربنا عز وجل و
العلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة
ذاته ولا مقدور فلما احدث الاشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على
المعلوم والسمع على المسموع والبصر على المبصر والقدرة على المقدور الحديث
واعلم ان بيان هذا بحيث يرتفع عنه الريب مما يطول فيه الكلام والعلة
في ذلك مع دقته اعوجاج الافهام ولولا اعوجاج الافهام من كثرة الاصغاء
الى قول كل ناعق لكان بيانه سهلا في قليل من الكلام وقد مثلت لهم فيه
مثلا لا مزيد عليه في البيان حتى مجته طباعهم لكثرة الترديد والحاصل انه تعالى
علم كل شيء في مكانه ووقته حين كونه وحين امكنه وليس شيء منها في ذاته ليعلمه في الازل
وانما هي مذكورة في اوقات وجودها وامكنة حدودها ولا يصح ان يقال انه تعالى
يعلمها في ازله لانه ليس معه شيء منها ولا يصح ان يقال انه تعالى في ازله جهل شيئا
منها في اماكنها ولم يفقد في ازله العلم بها في اوقات وجودها وامكنة حدودها
حين كونها وليس معه استقبال ولا ينتظر حالا من احوالها ليقال انه كان لم
يعلمها فلما اوجدها علمها لان هذه صفة المستكمل المستفيد من غيره وهو
تعالى عالم بها قبل كونها كعلمه بها بعد كونها بل نقول انه حين اوجدها
في اوقاتها واماكنها علمها ولم تكن له حالة لم تكن حاضرة في ملكه عالما بها بل علمها
حين اوجدها في انفسها وعند خلقه قبل ان توجد في انفسها وعند خلقه
اذ ليس معه ماض ولا استقبال ولا يتجدد له شيء حاله ولم تتغير احواله فيكون فاقدا
وواجدا بل لم يزل في ازله واجدا لها في اوقاتها واماكنها وهذا معنى قول
الصادق عليه السلام لم يزل الله ربنا عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم اي هو عالم لم يتجدد
له ما لم يكن حاصلا ولا معلوم معه وانما هي مع انفسها وهو معها بعلمه الاشراقي

الاشراقي ولم يكن معها بذاته وفي الحديث كان الله ولا شيء معه وهو الان على ما كان
لان من اختلفت حالاته فهو حادث ومن احتمل الزيادة احتمل النقصان ولو
كانت له حالة لم يعلمها ثم علمها حين اوجدها كان فاقدا قبل الايجاد وواجدا
بعده بل لم يكن واجدا الا في ذاته ابدا وازلا ولم يكن فاقدا لما في ملكه ابدا وازلا
والعلم الذي لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الاشراقي والعلم الذي هو ذاته علم ولا معلوم لان
هذا العلم هو الله سبحانه وليس مع الله غيره كما ان الوجود الذي هو ذاته وجود وليس
معه غيره ولا فيه لا تعلق ولا انبساط والاعيان الثابتة التي يدعونها المصنف
ومن هو قائل بهذه المقالة الشنيعة ليست في ذاته ولا في علمه الذي هو ذاته
وانما هي في خزائنه الامكانية التي جعلها ممكنة بعد ان لم تكن مذكورة لا في العلم
ولا في الامكان لان كل ما سواه في رتبة ذاته ممتنع عقلا وممنوع نقلا فامكنها المشيئة
وهو اول ما ذكرت به في العلم فانه العلم الاشراقي وهذا اول مراتبه ولا اول له في
الامكان وثاني مراتبه ما ذكرت به في الاكوان وما امكن بمشيئته الامكانية هي
خزائنه التي لا تنفد ولا تنقص ابدا لا مد وامدا لا به يتحقق منها كيف شاء والعلم
الاشراقي يوجد بوجوده ويرتفع بارتفاعه بل هو نفسها وحيث وجد فهو موجود عند
نفسه وهو عند الله وحيث يفقد فهو مفقود عند نفسه وهو عند الله لان ما دخل
في ملك الله لا يخرج منه فالعلم الاشراقي لا يخرج عن ملك الله ولا يدخل في ذات الله واول
رتبه الامكان واخر مراتبه اخر مراتب الاكوان لكل شيء بحسبه وكيف يخرج شيء عن ملكه
وقبضته وانما هو ملكه الذي هو الان في المفعول وقبضته الذي هو الان في الفعل
الفعلي فنحن نقول بقول المصنف الا ان بعد هذا بمعنى مرادنا لا بمعنى مراده وهو
قوله فاعلم انه الحقائق المتأصلة التي نزلت منه الاشياء منزلة الاشباح
والظلال اعتقد واختلافنا معه في هذا العنصر وعندنا ان هذا العنصر هو علمه الذي
هو ذاته وعندنا ان هذا العنصر هو ملكه من الامكانات والاكوان وبالجملة هذا
وقوله اذ لو بقي شيء من الاشياء ولم يكن ذلك العلم عالما به لم يكن حرف حقيقة
العلم على ظاهره صحيح لكنه قشري وعلى باطنه باطل اما صحته على ظاهره فظاهرة
واما كونه قشريا فلانه انما يصح على ظاهر اللفظ ولو كان لبيانا لكان ظاهره

و باطنه صحيح مع ان باطنه باطل كما لتسمع الان لانه اما ان يفرض هذا فيها يكون
المعلوم غير صادر عن فعل العالم واما اذا فرض انه صادر عن فعله فكيف يفرض
انه غير عالم به وهو صانع له الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ولانه اذا فرض
اذا كان العلم مغايرا للمعلوم واما ما قيل بالاتحاد فهذا معنى الفرض ح واذا فرض
انه مغاير للمعلوم لزمه محذورات تقدم بيانها تنقطع قواعده واما انه على باطنه باطل
فلانه يريد بالعلم الذي ذكره هو العلم الزائد الذي هو الذات بدون مغايرة من جميع
الوجوه وقد قررنا سابقا انه علم ولا معلوم لان العلم لابد ان يكون مطابقا و
مقترنا به وواقعا عليه فاذا اراد بالعلم المتعلق بالاشياء هو الذات الذي هو الله
سبحانه فان فرضه مطابقا للمعلوم لزم ان يكون مطابقا للمعلوم كالجدار مثلا
وان فرضه غير مطابق كان جهلا وكذا الحكم المقارن له والواقع عليه فلا يكون مطابقا
ولا مقترنا ولا واقعا والا لزم الحدوث وان لم يكن مطابقا ولا مقترنا ولا واقعا
لزم الجهل فهذا معنى انه باطن الكلام باطل ومثل قوله الذي تكلمنا عليه قوله لم
نعلم يخرج جميع من القوة الى الفعل حرفا بحرف في صحة ظاهره في باد الراي وفيما
عليه وفي بطلان باطنه **وقوله** وقد مران علمه راجع الى وجوده يريد به ان وجوده
هو وجود لكل شيء وعلمه اذ الكل هو وجوده بناء على عينية الصفات كان علمه هو
وجود ومعلوم او وجود علمه وجود ومعلوم فلم يسبق شيء لم يكن معلوما له كما لم يسبق
موجودا به وهذا المعنى وان كان في نفسه صحيحا الا انه باطل على قوله مناف عدم
امكان تقوم الحادث بالقديم اذ لا اجتماع في مكان لامتناع نزول القديم
الى الامكان بذاته وامتناع صعود الحادث الى القديم **قال** فكما ان وجوده
لا يشوب بعدم ولا نقص فكذلك علمه الذي هو حضور ذاته لا يشوب بغيبة شيء من
الاشياء وكيف وهو محقق الحقائق ومشيء الاشياء فذاته احق بالاشياء
من الاشياء بانفسها فحضور ذاته تعالى حضور لكل شيء فما عند الله هي الحقائق
المتأصلة التي نزلت هذه الاشياء منها منزلة الاشباح والاظلال **اقول**
ربما يتوهم من كلامه في قوله في العلم بغيبة شيء انه فارق بين الوجود والعلم و
لكن كلامه بعد هذا وهو قوله فحضور ذاته تعالى حضور لكل شيء صريح في الاتحاد و

لانه يريد بالحضور هنا العلم وهو بعينه الوجود وكون العلم هو الحضور صحيح وكون
الوجود هو الحضور صحيح الا ان الحضور الذاتي شيء واحد وهو العلم وهو الوجود وهو
السمع وهو الذات وهكذا الا انه لا يكون حضورا لكل شيء ولا حضور شيء سواه تعالى
سواء اعتبر كونه وجودا او علما اذ لا يتحد القديم بالحادث لان الحادث عدم ونقص
والقديم لا يخرج في حال من الاحوال **وقوله** فكما ان وجوده لا يشوب بعدم ونقص
بناء في قوله فحضور ذاته تعالى حضور لكل شيء فان حضور ذاته وجودا كان ام
علما اذا كان حضورا لكل شيء اتحد القديم بالممكن وذلك مستحيل كما سمعت وحصول
الكلام هنا الاتحاد بل والتوهم بناء على ان حقيقة الممكن حدود موهومة كما قال
شاعرهم وما الناس في التمثال الا كثلجة وانت لها الماء الذي هو نابع
ولكن يذوب الثلج يرفع حكمه ويوضع حكم الماء والامر واقع وقال اخر
كل ما في الكون وهم او خيال او عكوس في المرايا او ظلال واشتال ذلك باطلة
نشأت من وساوس الشيطان **وقوله** كيف وهو محقق الحقائق ومشيء الاشياء
صحيح ولكنه يفعله بان اخترع لها حقائق ووجودات لا من شيء وهو جاعل الاشياء
مشيئة كذلك بل لم يكن انشاء الا مشيئته بان جعل لها تشخيصات وحقائق لما كانت
اشياء ولم يكن تحقق تحقيقه ولا تشيئ لها تشيئته بل بمشيئته جل ان يلابس
شيئا او يدانيه شيء او يجب شيء منه الى شيء غيره او يجب شيء من غيره الى شيء منه او
يكون بينه او بين شيء منه او بين ما يشبه انيه وبين شيء غيره ربطا ونسبة او مقارنة
او فصل او وصل وتعالى عن جميع ذلك علوا كبيرا **وقوله** فذاته احق بالاشياء
من الاشياء بانفسها حق ولكن ليس على نحو ما قال واراد بل على نحو ما نبه عليه هو
سبحانه في اياته مثل السراج فان الشعلة المرئية احق بالاشعة المنبثة من الاشعة
بانفسها مع ان الشعلة ليست اية للحق تعالى وانما هي اية للوجه الباقي الذي يتوجه
اليه الاولياء لان الشعلة المرئية كما مر متعددا وفاني قد كلمته النار الغائبة التي
هي اية الرب الحق تعالى فان تفعل الدخان عن فعل النار باستضاءة لها
بمنزلة القائم بالنسبة الى فاعل القيام يعني ان القائم اسم لفاعل القيام والقائم
متقوم من حركته اي والقيام التي فعل الفاعل ومن القيام الذي هو اثر تلك

محقق الحقائق

الحركة فتركب منها اسم الفاعل وجميع الاشعة المنبعثة متقومة بالقائم من جهة كينونته تقومت بركنه الايمن اعني الحركة تقوم صدور وبركنه الايسر اعني الاثر الذي هو القيام تقوم ماركنيا وليس بين الاشعة وبين النار تعلق ولا ربط ولا شيء من انواع النسبة انما الارتباط والتعلق والنسبة بينها وبين فعله فان كانت النار وجودها هو نفس وجود الاشعة مع ما يدعيه لكن النار ليس بينها وبين الاشعة تعلق بوجه الا ان التعلق بفعلها كذلك ليس بين ذات الله عز وجل وبين الاشياء تعلق بوجه وانما التعلق بين فعله وبينها على نحو ما قررنا فقد بطل قوله عند من صح اعتقاده وصفى حسه ولطف وهذا ظاهر وما اكثر ما كررت هذه المطالب النفيسة لمن عسى ان يتذكر **قوله** فحضور ذاته نفس حضور كل شيء لديه لما كان علمه راجعا الى وجوده يعني انه صادق عليه كما تقدم في بحث عينية الصفات وكان وجوده حقيقة واحدة تتعلق بذاتها بكل شيء بحيث يكون حضور ذاته او وجودها حضور كل شيء او وجود كل شيء لان وجود ذاته تمام كل شيء كما تقدم كان علمه حقيقة واحدة تتعلق بذاتها بكل شيء بحيث يكون حضور ذاته اي علمها حضور كل شيء اي العلم بكل شيء ويلزم من هذا ان علمه نفس ذاته هو علمه بمخلوقاته فيلزم من اتحاد العلم اتحاد المعلوم والعبارة عن هذا الالزام ان مخلوقاته هم ذاته فيلتزم بهذا من غير استنكار ولا استحياء من شيء الا ان ذلك على جهة الاجمال وكلامه بعد هذا ظاهر في ذلك حيث قال فما عند الله اي الحقايق المتاصلة التي نزلت هذه الاشياء منها منزلة الاشباح والاظلال هل هي معلومة له ام لا فان كانت معلومة له فكلها عنده لا حقايقها المتاصلة خاصة فيتوجه عليه ان كل ما دخل في علمه في ذاته متحد به سواء كان شيئا ام شيئا ما فينتقض عليه دليله على قوله بسيط الحقيقة كل الاشياء وغير ذلك وان كانت غير معلومة له بطل **قوله** فكذلك علمه الذي هو حضور ذاته لا يشوب بغيبة شيء من الاشياء فانه يشوب بغيبة نصف الاشياء بل اكثر لان الفروع اكثر من الاصول وثانيا هل يجد تعالى في علمه الذي هو ذاته ان في علمه الذي هو ذاته حقايق متاصلة للظلال ام لا فان علم ان في ذاته وذاته حقايق غيره فقد علم انه مركب لان تلك الحقايق هل هي الذات ليس غيرها شيء ام هناك ذات

ذات فيها تلك الحقايق فان لم يكن شيء الا تلك الحقايق تناقض قوله في ساير كتبه بان ذاته تعالى غير مجعولة بالذات وان تلك الحقايق غير مجعولة بالتبع وما بالذات غير ما بالتبع فيلزم التركيب على فرض ان ليس شيء من تلك الحقايق وان كان هناك ذات غير تلك الحقايق لزم التركيب او كونه محلا لغيره من الحقايق المتاصلة ومن الاشباح والاظلة والاعراض ومن الامور الثابتة ومن الامور المتجددة المتقضية اذ لا يجوز ان يكون ليس عنده الا الثابتة المتاصلة وما سواها ليس عنده فيكون غائبا عنه فلا يكون العلم صرف حقيقة العلم ومن العجب ما يقولون من ان علمه تعالى محيط بكل شيء لا يعزب عنه شيء ويحصرون ذلك في الاصول ويخرجون اشباحها وجزئياتها واشباحها وتفاصيلها وظواهرها وحدودها ومقاديرها وما اشبه ذلك عن ذلك العلم المطلق فنحمد علم ما لا يعلم تعالى عن ذلك والى هذا اصل انما اذكر هذه الامور بدليل الحكمة والموعظة الحسنة لا بدليل المجادلة بالتي هي احسن لاني نبهت على هذه الهفوات التي كانت عند اكثر الناس هي حقايق العلم واسراره لم ينكرها من الناس احد الا محمد واهل بيته صلى الله عليه وآله واله ما كان بيني وبين المصنف واتباعه عداوة ولا شيء يكره وانما حداني على ما كتبت احياء دين محمد صلى الله عليه وآله وان افتريته فعلي اجرامي وانا بريء مما تجرمون **قال** الشعر الثاني نعت في الاشارة الى صفاته الكمالية القاعدة المذكورة في عموم تعلق علمه تعالى بالاشياء مطردة في ساير صفاته فقدرته مع وحدتها يجب ان يكون قدرة على كل شيء لان قدرته حقيقة القدرة فلو لم تكن متعلقة بجميع الاشياء لكانت قدرة على ايجاد شيء دون شيء آخر فلم تكن قدرته صرف حقيقة القدرة **اقول** هذا كالسابق والكلام عليه كالكلام على السابق الا انه يرد عليهم شيء سبق منا جوابه والتنبيه عليه وهو ما يقولون بان العلم اعم من القدرة فان من جملة ما يتعلق به العلم ذاته والامور المستحيلة على زعمهم ولا تتعلق القدرة بذاته ولا بالمحالات ونحن اشرنا الى الجواب فيما تقدم فراجعه فانك لا تجده في كتاب غير ما كتبناه الا عادلا عن الصواب **قال** وكذا الكلام في ارادته وحياته وسمعه وبصره وساير صفاته الكمالية

فجميع الاشياء من مراتب قدرته وارادته وحياته وغير ذلك ومن استضعف
غيره ان علمه مثلا مع وحدته علم بكل شيء وكذا قدرته مع وحدتها تتعلق بكل شيء
فذلك لطفه ان وحدته تعالى ووحدة صفاته الذاتية وحدة عددية وانه تعالى واحد
بالعدد وليس الامر كذلك بل هذه ضرب آخر من الوحدة غير العددية والنوعية و
الجنسية والاتصالية وغيرها لا يعرفها الا الراسخون في العلم **اقول** يريد ان
الكلام في سائر الصفات الثبوتية كالكلام في الوجود وفي العلم كما تقدم من عموم
تعلقه وان ذلك لا ينافي تلك الحقيقة المتعلقة او لما تعلقت به من نفسه
ومن غيره وان حضور تلك الحقيقة هو عين حضور ما تعلقت به كما مر في الوجود
وفي العلم وان شئت بحثنا او رددنا عليه فيما تقدم في هذه الدعوى وبينا بطلان دعواه
بدليل الحكمة ليس فيه شيء من دليل المجادلة بالتي هي احسن لئلا يحصل الالتباس
في المقدمات وفي الحمل والاشتباه في معاني المقدمات بان ما يراد منه المعنى
بالمفهوم وبالعكس وبان المتأصل بالمنتزع وغير ذلك وبما قدمنا ينتقض ما ذكره
هنا وهنا ايضا يحتاج في نقضها الى شرح غير ما ذكرناه هناك وان كنا ذكرنا ما تفرق
في هذا الشرح ومنه **قوله** وكذلك الكلام في ارادته وحياته وسمعه وبصره فان الارادة
على رأيه هو واكثر القوم من المتكلمين والحكماء المشائيين والصوفية وغيرهم
قديمة وهي ذاتية وهي العلم الخاص بالمصلحة وليست العلم المطلق ومذهب
ائمتنا عليهم السلام انها حادثة وليس هنا ارادة قديمة لان الارادة لا تكون الا والمراد
معه ولانه لا يقال لم يزل عالما قادرا ثم اراد ولان ارادته اظهار احداثه لا غير لانه لا يروي
ولا يهم ولا يتفكر وقد روى الصدوق في توحيده عن الرضا عليه السلام انه قال المشية و
الارادة من صفات الافعال فمن زعم ان الله لم يزل مريدا شائيا فليس
بموحد الخ وفي محاجته مع سليمان المروزي كما في التوحيد وعيون اخبار الرضا والاحتجاج
وغيرها ما لا ينكر حتى انه عليه السلام لم يترك لسليمان حجة ولا نوع احتمال ولا شك ان كل
من اوتي عقل يحكم بحدوثها من جهتين الاولى ان الله سبحانه قال في كتابه
سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقال الصادق
عليه السلام العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد في العبودية وجد في الربوبية

في الربوبية وما خفي في الربوبية اصيب في العبودية الحديث وقال الرضا عليه السلام قد علم
اولوا الالباب ان الاستدلال على ما هناك لا يعلم الا بما ههنا الخ وفي الابيات المنسوبة
الى امير المؤمنين عليه السلام وانت الكتاب المبين الذي باحرفه يظهر المضمر اتحسب
انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الاكبر وغير ذلك مما يدل على ان دليل هذه
وامثالها ما يوجد في الانسان والذي تجد في نفسك ان ارادتك حادثة فانك
قد تريد فتوجد ارادتك وقد لا تريد فتنتفي ارادتك ولو كانت هي ذاتك لما
امكن نفيها مع وجود ذاتك ولو اعتبارا لانك لو اعتبرت نفي شيء مما هو ذاتك
لم تقدر الا بملاحظة المغايرة ولو اعتبارا وتصورا او اعتبار حيثية وكل
ذلك لا يتصور في حق القديم تعالى مع انك تقول لم يرد الله قال تعالى اولئك
الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم وقال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
فكيف تكون هي ذاته وهي تنتفي وتثبت ولا يصح ان يقال ان هذه ارادة الافعال
وهي لا شك حادثة ونحن انما نريد ونعني بالقديمة التي هي ذاته الارادة القديمة
لانا نقول انتم تتكلمون بما تفهمون وتعقلون ام بما لا تفهمون ولا تعقلون
فان كان بما لا تفهمون ولا تعقلون فامسكوا فان العاقل لا يتكلم بما لا يعقل على
انكم كيف تصفون ما لا تفهمونه وتحكمون ما لا تعقلونه وان كان بما تفهمون
فالارادة اظهر طلب الفعل او نفي الفعل لا انها ميل الذات الى جهة مطلوبها
فاذا فرضتم ان الارادة قديمة فما معنى اراد الله ذاته فكما انك تقول علم ذاته
وسمع ذاته فما معنى اراد ذاته اراد ويعني احب نفسه واراد ان يكون هو اياه او
يكون سميعا وبصيرا وعليما فكان ما اراد وبارادته ام اراد ما لم يدخل في قدرته
ام اراد ما كان واذا فرضتم ان الارادة في الازل تتعلق بما في الحدوث
كما تقولون فان كان الميل هو التعلق الحادث بحدوث المتعلق فذلك حادث
وان كان الميل في الازل والتعلق والمتعلق في الحدوث قلنا هل الميل حالة
غير حالة عدم الميل ام هو هو فعلى الاول تختلف احواله والمختلف الاحوال
حادث وعلى الثاني يلزم انكم تقولون بما لا تعقلون والجهة الثانية انكم لا
تعرفون الازل فلم تدركوه ولم تردوه ولا صعدتم اليه فترون ما ثم ولا نزل

اليكم فتنة اهدون ما جاءكم به ولم يأتكم منه خطاب ولا كتاب ولا رسول يخبركم بما تدعون واعجب وكم منه رسول صادق صلى الله عليه واله يخبركم عنه ربه ليس هو ارادة ولا له ارادة قديمة هي ذاته ام غيرها بل ارادته هي عين فعله بلا مغايرة ولذا قال الصادق عليه السلام اما الارادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم من الفعل بعد ذلك واما ارادة الله فاحداثه لا غير لانه لا يروي ولا يهم ولا يتفكر وقال الرضا عليه السلام المشية والارادة والابداع اسماؤها ثلثة ومعناها واحد وقال قال لسليمن المروزي انما هي العلم قال عليه السلام المشية ليست كالعلم فانك تقول افعل ان شاء الله ولا تقول افعل ذلك ان علم الله ومن قال بخلاف هذا القول فانه قال بلا تعقل او مفتر على الله هذا بدليل الحكمة واما بدليل المجادلة فقال مدعي قدم الارادة والمشية لو جهين الاول انها لو كانت حادثة لكانت محدثة بارادة غيرها وتلك الارادة ان كانت حادثة كانت حادثة بارادة ويلزم التسلسل فيجب ان تكون والثاني انها صفة والصفة لا تقوم بنفسها ولا بغير موصوفها فلو كانت حادثة كان تعالى محلا للحوادث وهو باطل فيجب ان تكون قديمة والجواب عن الاول ما ذكره عليه السلام قال ان الله تعالى خلق المشية بنفسها ثم خلق الخلق بالمشية فاذا كانت محدثة بنفسها كما هو شان كل فعل من عالم الغيب كالنية فانها محدثة بنفسها لا بنية اخرى او الشهادة كالحركات الظاهرة فانها محدثة بنفسها لا بحركة اخرى فلا يلزم التسلسل وهذا ظاهر والجواب عن الثاني اما عن كونها صفة والصفة لا تقوم بنفسها فغير مسلم فان كل شيء من الخلق ذو صفة فعله نعم وجميع الجواهر قائمة بانفسها اذ كل معلول جوهر فهو قائم بنفسه وهو صفة علته لانه من الفعل كالمصدر المؤكد من الفعل في قولك ضرب ضربا واما ان الصفة لا تقوم بغير موصوفها فغير مسلم فان كل صفة قائمة بموصوفها قيام صدور فهي قائمة بغير موصوفها فان الاشعة صفة السراج ونور الشمس والقمر وهي قائمة بالجدار والكلام صفة المتكلم وهو قائم بالهواء والارادة من هذا النوع وهذا ظاهر فانه تعـ

نعـالى اقامها بنفسها واقام الاشياء قيام صدور بها وقيام ما ركنيا بنفسه ايجادته واما انه لو كانت حادثة لكان محلا للحوادث فلا صحة ولكنه تعالى ايضا كما لا يجوز ان يكون محلا للحوادث لا يجوز ان يكون محلا للقدماء فان قلت يجوز في القديم لانها ذاته قلت لو كانت ذاته جاز لكنها غيره لكونها معقولة معلومة مدركة لانه مثل الذات والذات لا تكون بمثل لنفسها والا لزم التغاير والتعدد وان قلت انها غير مدركة قلنا لك فلم سميته بما لم تدركه ولم يسم نفسه به فان قلت قد سمى نفسه بكونه مريدا قلنا انما سمى نفسه بكونه فاعلا بها كما قال تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وارادته هي امره المعبر عنه بكن وبغير ذلك انشاء الله بيان هذه الاية ودفع ما يتوهم فيها من الاشكال واما حياته تعالى وسمعه وبصره فكما قلنا في العلم لانها هي الذات بلا مغايرة فاذا اردت بالحيوة ما تفهم من معنى الحيوة فهو معنى محدث من معاني افعاله لانك لا تدرك الا الحادث وهو الموجود في الحيوانات اعني المتحرك بالارادة وعلى قول المصنف تكون ذات الله سبحانه القديمة عين حيوة تعالى التي هي الله سبحانه عين حياة الفرس والكلب التي هي التحرك بالارادة وسمع الله الذي هو الله سبحانه هو عين سمع الحيوان الذي هو ادراك صوت قرع طبل الاذن والبصر الذي هو ذات الله القديمة هو عين بصر الحيوان الذي هو ادراك صورة المرئي المنطبعة في الجليدية تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وكيف لا تستصعب على من عرف الله هذه الدعاوي الباطلة المستحيلة لا الظن ان الوحدة التي يدعونها وحدة عددية حيث جعلوا وجوده تعالى عين وجود الاشياء وعلمه بذاته عين علمه بها وكذا حياته عين حياتها الخ ما قالوا او وحدة نوعية او جنسية او غيرها وكيف يكون الاستصحاب من جهة توهمهم في الوحدة وهم يصرحون بها في تمثيلاتهم فيقولون كالبحر والامواج فان وحدة البحر تظهر كثرة الامواج وكالصوت والحروف وكالمداد والحروف المكتوبة وكالشجرة والاغصان والورق وكالماء والثلج وكالثوب والالوان المختلفة عليه وغير ذلك من تمثيلاتهم المصرحة بدعاويهم وقوله لا يعرفها الا الراسخون

في الجملة عن علم التصوف فاعلم هداك الله ان هذه الوحدة التي يدعيها في قوله
ان وجوده تعالى عين وجودات الاشياء وحضور ذاته في العلم عين حضور الاشياء
وحياته عين حياة الاشياء وامثالها لا يعرفها الا الراسخون في العلم ظاهر من كان عالما
علم وافيا بعد وتارة بالعبارات المختلفة فتارة يقولون الاشياء شئون ذاته
وتارة اطوار ذاته او ظهوراته او صور يلبس ما شاء ويخلع ما شاء او الوانه والاخر
يقول شعر هم هلما في عوالم من جماد ونباته وذات روح معار صورها
خليقتها في ذاتها زلتها لا ازولها من حوالي انه كالثوب ان تلونت يوما باحمرار
وتارة باصفرار ارايي وتقدم قوله وما الناس في التمثال الا كثلجة وانت
لها الماء الذي هو نابع ولكن يذوب الثلج يرفع حكمه ويوضع حكم الماء و
الامر واقع وامثال ذلك فكيف مثل هذا لا يعرفه الا الراسخون في العلم
وهو يقول ان وجوده عين وجود الاشياء فان اراد ان وجودات الاشياء
حصص من الذات تميزت من الذات بمشخصات لحقت الحصص لنفسها لا
للذات فذلك كوحدة الشجرة وبسطها فان لها قد طوت كثرة الغصون والاوراق
عند ملاحظة وحدة الشجرة فان اراد ان وجودات الاشياء ظهورات الذات لكن
بتحليلاتها والتجليات اشراقات منفصلة من الذات فما ثمة بها قيام صدور
وهذه ليس وجود الذات وجودها لانها اثار رفيعة صدرت بفعل الذات ليست
هي الذات كما ذكرناه سابقا وقد قال العلامة احمد بن محمد بن ابراهيم اليزدي في حاشيته
على هذا الكتاب في الاشارة الى بيان هذا المعنى الذي يشير اليه المصنف بل المراد
ان الواحد لما كان مبدأ لجميع مراتب الاعداد بمعنى ان ليس شيء منها الا الواحد
المكرر فلا يوجد في مرتبة منها شيء سوى الواحد نعم انه قد تكرر فيها ومع هذا
لا يمكن ان يقال ان شيئا منها هو الواحد كذلك الباري تعالى شأنه اصل جميع الاشياء
وجميعها واحدة في هذا المعنى وهو تعالى مقوم لها بالمعنى المذكور تعالى مع انه لا يمكن
ان يقال الاثنان حيث هي كذلك عينه ولا هو عينها انتهى يشير بعدم الصدق
من هذه الحيثية الى ما اشرت اليه في قولنا المشخصات لحقت لنفسها لا للذات
ثم قال ولا ينافي كلامه هنا ما قصد نفيه هنا كما يظهر لك الآن من بيانه واعلم

واعلم ان نظيره يخالف مقصوده لان مقصوده ان العشرة تكرر فيها
الواحد بذاته ليطابق اعتقاده واعتقاد المصنف من ان وجود الحق عين
وجودات الاشياء ولذا قال ليس شيء منها الا الواحد المكرر فلا يوجد في مرتبة منها
شيء سوى الواحد وحقيقة المنظر به ان العشرة اذا فرض انها متألفة من تكرر
الواحد كان المتكرر امثال الواحد لا ذات الواحد اذ الواحد لا يتكرر فاذا قلت
ان مراده في ذات الواجب مع الحادثات ما يراد من الواحد مع العشرة كان
معناه ان وجودات الاشياء ظهورات الواجب وشئونه لا نفس وجوده **وقوله**
ومع هذا الى قوله مع انه لا يمكن ان يقال الاثنان من حيث هي كذلك عينه ولا هو
عينها ينافي ما اراد من قوله وهو تعالى مقوم لها لانه اراد بل صرح كما في تمثيله الواحد
في العدد انها عبارة عن تكرره في مراتب ظهورها فان اراد هذا المعنى فمعنى كونه
مقوما لها انه عينها وهي عينه كما ذكر محيي الدين ابن عربي في شعره في كتابه
الفصوص فلولاه ولولانا لما كان الذي كانا فانا اعبد حقا وان الله مولانا
وانا عينه فاعلم اذا ما قيل انسانا فلا تحجب بانسان فقد اعطاك برهانا
فكن حقا وكن خلقا تكن بالله رحمانا الخ فان اراد هذا المعنى فينبغي ان يقول
انه باعتبار التكرر في المراتب فهو غيرها وهي غيره وباعتبار الغاء تكرره
فهو عينه وظاهر عبارته انه اراد هذا المعنى بدليل قوله من حيث هي وان اراد المغايرة
الحقيقية وجب ان يراد بالتكرر التكرر بالظهورات لا بالذات وهذا وان كان
ايضا باطلا من جهة انهم يريدون ظهوراته بذاته لا باوصافه وصفاته ولو اراد هذا
لكان حقا لكنهم ما يريدون الا الابداع الباطل ولهذا قلنا انه لا يريد الا المعنى
واما المعنى الثاني فلا يريده على الظاهر وان كان ايضا باطل ولهذا قال ولا ينافي
كلامه هنا ما قصد نفيه ان لا ينافي كونه تعالى مقوما لها بمعنى انها ليست
الا تكرره انه غيرها وانها غيره ولا ينافي كونها عبارة عن تكرره انها غيره وانه
غيرها لكني اقول انه ينافيه لان الحيثية في قوله ان كانت شيئا فهي منها
وهي تكرره وان لم تكن شيئا فلا فارق فتثبت بالتمسك بمذهب من تعتقد
ان الحق معهم ومنهم وبهم **قال** الشعر الرابع في الاشارة الى كلامه وكتابه

كلامه تعالى ليس كما قالت الاشاعرة من انه صفة نفسية هي معان قائمة بذاته
لاستحالة كونه محلا لغيره وليس ايضا عبارة عن خلق اصوات وحروف والا لزم ان
يكون كل كلام كلام الله وايضا امره وقوله سابق على الكل كما قال انما امره اذا اراد شيئا
ان يقول له كن فيكون **اقول** اشار بقوله اي كلامه وكتابه الى الفرق بينهما
بقرينة العطف الذي يقتضي المغايرة واراد التفسير على خلاف الاصل ويذكر
المصنف الفرق ثم قال الكلام في الحقيقة ليس كما قالت الاشاعرة ابو الحسن
علي بن اسمعيل بن بشر الاشعري واصحابه تبعا لمحمد بن عبد الوهاب القطان فانهم
ذهبوا الى ان كلام الله صفة لذات الله نفسية وهو عبارة عن معان قائمة
بذاته او صورها القائمة بذاته كما قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما
جعل اللسان على الفؤاد دليلا قال المصنف في رد كلامهم لاستحالة كونه محلا لغيره
وهذا التعليل حق لنا يعني ان تلك المعاني او الصور معاني الحق وصورهم ويستحيل
في حقه تعالى ان يكون محلا لغيره ولكن هذا التعليل يرجع ردا عليه بعض ما اورده
على الاشاعرة لان اثباته للحقائق المتاصلة في ذاته التي يسمونها بالاعيان الثابتة
يلزم منه ان يكون محلا لغيره او الظاهر هو وعنده ايضا ان كونها اياه ليس بمخرج
له عن كونه محلا لغيره وليس كما قالت المعتزلة وعناهم بقوله وليس ايضا عبارة
عن خلق اصوات وحروف والا لو يريد انه عبارة عن اصوات وحروف مخلوقة
لان الكلام ليس هو خلق الاصوات لان خلق الاصوات هو التكلم والكلام عبارة
عن اصوات مخلوقة والا لكان كل كلام كلام الله **اقول** انه رد كلام المعتزلة
بوجهين الاول هذا الالزام وهو قوله والا لكان كل كلام كلام الله وهو غير لازم
عند المعتزلة لان هذا مبني على انه لا مؤثر في الوجود الا الله والمعتزلة لا يقولون به
وانما تقوله الاشاعرة والثاني قوله وايضا امره وقوله سابق على الكل كما قال
انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فاذا كان الامر والقول الحكمي مخلوقا
لزم ان يسبقه امر وقول كما هو ظاهر من قوله تعالى فننقل الكلام الى هذا السابق
فيكون مسبوقا بامر وقول وهكذا فيدور او يتسلسل فاذا امتنع ان يكون الكلام
كما قاله الاشاعرة ولا كما قاله المعتزلة وجب ان يكون له معنى آخر يحمل عليه هذا المعنى

معنى كلام المصنف وقد بينا لك بطلان الوجه الاول وهذا الوجه اعني الثاني
ابعد من الصواب لان هذا الوجه اعني الثاني ان اراد به الاستدلال عليهم بظاهر
اللفظ فليس مما يناسب من مثله مع ما يشير به في جميع كلماته ان جميع ما يورد
من المواهب والاسرار التي لا يقف عليها الا الاقلون الراسخون في العلم وان
اراد به الحقيقة فهو غلط فاحش وذلك لان الامر والقول هو المعبر عنه بكن
وهو الفعل ولا يريد الكلام وليس هذا مراد المعتزلة لان المراد عندهم هو
الالفاظ واذا اطلق الكلام انما يراد منه الالفاظ لانه هو المتعارف
عند عامة المتكلمين وقد قالوا عليهم السلم انا لا نخاطب الناس الا بما يعرفون
وفي الاية الشريفة يراد منهما من الامر والقول خصوص الفعل ولذا قال
الصادق عليه السلم لا كاف ولا نون وانما اراد فكان او كما قال **واعلم** انك اذا
جريت على ظاهر الاية من كون الارادة جزء الامر وجزء الفعل لظاهر الشرط
قلنا لك ان ظاهر الشرط توقف الارادة عليه فانه اذا لم يرد لم يقل كن فاذا اراد
قال كن وهذا ظاهر في توقف وجودها على العزم على الفعل والميل اليه كتوقف
القول الذي يقارنه وشروط الوجود والمقارن لغيره وشروط الوجود حادث
وكل حادث متوقف على قوله كن فيلزم اما ان تكون الارادة عبارة عن
الفعل المعبر عنه بكن او حادثة به والاول هو مذهب اهل الحق عليهم السلم كما ترى
الاشارة والثاني في عزمه منه ما فرعنه فارادته تقع عين فعله ولو كانت
امر عليه لما صح الشرط فلا يقال انما امره اذا علم شيئا ان يقول له كن فيكون لان
العلم لا يكون مشروطا بخلاف الارادة ووقوعها بعد اذا دال على استقبال
وجودها فافهم وكلام المعتزلة والاشاعرة في معنى كلام الله لغة والمصنف
اراد من الكلام غير ما ارادوا والغير تعلق وهو طور اخر وهو وان كان في الجملة صحيح
في نفس معناه لكنه لا يصح على اطلاقه لان ظاهر كلامه ان كلام الله محصور فيها
قال فيرد عليه ما يرد عليهم لانه اذا اراد بالكلام ما وضع هذا اللفظ بازائه
في اصل اللغة الحقة التي هي كلام الله وكلام اوليائه عليهم السلم فكل شيء كلام الله
يعني جميع افراد الانسان والحيوانات والنباتات والمعادن والعناصر والجواد

والاعراض والحركات والسكنات والحاصل جميع ما احاط به علم الله الكلا
والكون مما تعلمون ومما لا تعلمون ومنه ما ذكره المعتزلة كلام الله وافراده
كلمات الله وهذا معنى غير ما ذكره المعتزلة فهو يتكلم عليهم بما لا يريدون
لانهم يريدون به ما هو طبعا بمن لغة العرب ومعناه وجه من سبعين
وجها من اللغة الحقة الاصلية والمصنف رد عليهم بما تقتضي وجه من السبعين
غير ما هم بصدده واين هذا من هذا وان اراد به ما وضع اللفظ بازائه في لغة
العرب المعروفة فكلام المعتزلة متجه واما كلام الاشاعرة على مقتضى اللغة
الحقة فلا يسمى كلاما حقا وانما يسمى كلاما باطلا ومعنى قولنا هذا انهم ذهبوا الى
ان هناك شيئا في نفس الواجب تعالى مغايرا لذاته وهو باطل فلا يقال له
كلام في الحق وانما يقال له كلام في الباطل اي في كتاب الفجار فان كل ما يرد
على الاوهام من الامور الباطلة كل ظل من الشرور وما تحت الثرى كما لو اعتقد
او توهم تعدد الالهة او تركيب الواجب او كونه معلولا لما قبله او ان له
ولدا او ان له صاحبة وامثال ذلك من الامور الباطلة فانها مشتقة في الالواح
الباطلة المعبر عنها بسجين وكتاب الفجار وبالثرى وما تحت الثرى وبالجهل
الكلي وامثال ذلك واذا ذهب وهم شخص الى شيء منها يجوز الشيطان انزل
الله سبحانه صورة ذلك من ذلك الكتاب الى وهم ذلك الشخص بمقتضى على استعداده
وطلبه لذلك من الوهاب بقابليته السوء وهو ظل ما في كتاب الفجار سجين
وما اشبهه من الالواح الباطل فهو في اللغة الحقة كلام في اللوح الباطل فلا يسمى
كلاما في الحق وانما يسمى كلاما مع انه باطل لانه انزله الله بمقتضى قابلية السوء
وانه خلق تلك الالواح التي ليس فيها الا الباطل للكفار ومن الدلائل
عليه ان كل ما سواه فهو ضده وجميع ما في الحق فله ضد في الباطل لان المخلوق
لا يقدر على ان يتقوم بسيطا محضا لما قلنا من انه لا بد له من اعتبار من ربه
واعتبار من نفسه وليتم بذلك انه تعالى انما خلق وبين الاشياء ليتم الآخر ضد
له فقولنا الاشاعرة على مراد المصنف وعلى ما اشرنا اليه من اللغة الحقة انه
هو كلام الله وكلام اوليائه ليس كلاما الا اذا اريد به ما في كتاب الفجار سجين

سجين بخلاف كلام المعتزلة فانه كلام على اللغة الحقة وعلى لغة العرب
التي هي وجه واحد من سبعين وجها من اللغة الحقة فرده مردود وان كان ما
اراده من معنى الكلام صحيحا لكنه نوع من انواع الكلام لا ينحصر فيه **قال**
بل هو عبارة عن انشاء كلمات تامات وانزال ايات محكمات واخر
متشابهات في كسوة الفاظ وعبارات قال وكلمته القاها الى مريم وروح
منه وفي الحديث اعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما خلق والكلام
النازل من عند الله هو كلام وكتاب من وجهين والكلام لكونه من عالم الامر
عين الكتاب لكونه من عالم الخلق والمتكلم من قام به الكلام قيام الموجود
بالموجد والكاتب من اوجد الكلام يعني الكتاب ولكل منهما منازل و
مراتب وكل متكلم كاتب بوجه وكل كاتب متكلم بوجه **اقول** قوله بل هو
ان الكلام عبارة عن انشاء الكلمات التامات فيه اشعار بانحصار الكلام في هذه
المعاني وقد بينا لك ان الحصر فيها ليس بصحيح وقول الله سبحانه وعلم ادم الاسماء
كلها ثم عرضهم اي المسميات على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء صريح
بان الله هو خالق الاسماء وواضعها على مسمياتها فافهم اي الكلمات
هي المسميات ام الاسماء ام هما معا وهل الاسماء صفات المسميات المعنوية
ام اللفظية فان كنت ممن يفهم اللحن كما في قول الصادق عليه السلام فيما رواه
الكشي انا لا نعد الرجل من شيعتنا فقيها حتى يلحن له فيعرف اللحن الخ وممن
يؤمن بالله وكلماته كما في قوله قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار تعرف
ان الكلمات في اصل اللغة اعني اللغة الحقة هي المسميات مثلا جرم الشمس
اعني الكوكب النهاري الذي ينسخ وجوده وجود الليل فانها من المسميات
وهي الاسماء المعنوية كنور الشمس فانه اسم معنوي وهي ايضا اللفظية كلفظ
فانه اسم لفظي والثلاثة هي اسماء الله ومقاماته وكل منها كلمة تامة في مقامها
بنسبة رتبتها من الوجود ويدخل في المسميات جرم الشمس بالاصالة ونور
الشمس بالعرض ويدخل في الاسماء نور الشمس في المعنى ولفظ الشمس
في اللفظ كما يصدق الاسم على ما يدخل تحت الكلام فيه من الذوات والمعاني

يصدق ايضا على الالفاظ فيكون رده على المعتزلة على غير ما ينبغي والوارد
عليهم بنقض حصرهم الكلام في الالفاظ لانه كلام وقوله وانزل الآيات
محكمات الخ عطف على قوله انشأ كلمات تامات والعطف يقتضي
المغايرة فلا يكون تفسيرا للمعطوف عليه بل المراد انه تعالى انشأ
كلمات تامات هي الذوات والموصوفات وانزل منها صفاتها واسمائها
لان الاسماء معنوية كانت ام لفظية صفات لتلك الموصوفات ومظاهر
لتلك الذوات وكانت الاسماء مثل انزالها لازمة لها ومبادئ المسميات حتى
عرض لها القوابل ففصلها من مبادئها واما تجليها قيام صدور مثل الصدور
الصورة التي في المراة فانها مثل انزالها في المراة لازمة لصورة الشخص
المقابل فلما عرضت القابلية لها اعني المراة فصلها منها واقامها بذلك
المبدأ اعني به صورة الشخص اللازمة قيام صدور وارادة انشاء الكلمات
التكلم بها والكلمات التامات العقول فانها كلمات منشآت كما ذكر في كتاب
اسرار الآيات قال واما الكلمات التامات فهي الهويات العقلية النورية
التي وجودها عين الشعور والاشعار والعلم والاعلام انتهى وكلامه ره ح
ان لم يرد حصر الكلمات التامات الذوات العقلية والا فلا لازم ان الكلمات
التامات العاقلون بل هم الكلمات الكاملات اذ العاقل اتم من الجاهل
العقل وايضا فوق الهويات العقلية ما بينا في المذهب وما قام عليه الدليل
من ان كل ممكن محتاج في بقائه وتحققه الى المدد وانه لا يستغني عن المدد طرفة
عين والا لاستغنى ابدا ولا يحتاج لبقائه وتحققه الا العالم بانه لم يصل اليه او وصل
اليه ثم خرج عنه واعيد اليه نازلا بعد ان صعد عنه وهو يريد بالفعلية الغير
المنتظرة شيئا بل حيث في حقها القلم فكان كل ما لها وما يليها بالفعل فذ
كما له لذاته او مستكمله بغير منتظرة لمدد ولعله توجه الى ما يفيد هذا المعنى
فيما ذكره اول الكتاب في قوله ان العقل وما فوقه كل الاشياء فقد جعل
العقل والذي فوقه هو الباري تعالى كل الاشياء لكونها بسيط الحقيقة و
انت خبير بان كل ما سوى الله تعالى فهو محتاج الى المدد وكل ممكن فهو زوج تركيبي

تركيبي فليست العقول في الاعيان بسيطة **وقوله** فوجودها عين الشعور والاشعار
اي اذا اريد بوجودها نور الله او كونه غير ناظر الى ما سوى الله فانه حق يقظة واما
اذا اعتبر كونه ناظرا الى نفسه او الى غير الله فانه لا شعور فيه والى ذلك الاشارة
تاويل قوله وتحسبهم ايقاظا وهم رقود بقسم العقل تنام عينه ولا ينام
قلبه ولا شعوره بنفسه بالله سبحانه بامره المفعول اعني الحقيقة المحمدية و
اشعاره لما دونه بالله بواسطة امره وكذلك علمه واعلامه ومراده هنا ما ذكر
او المراد ولنا ما ذكر ان انشاء الله تعالى تكلمه وكلامه مفعولاته في كل رتبة
من مراتب الاكوان ومجعولاته كتابه بمعنى ان كلامه مفعولاته العقلية و
النفسية باعتبار كونها منشآة وباعتبار تمايز افرادها بتشخصات
هندسية هي كتابه لانه الالف المبسوط كما قال عز وجل وكتاب مسطور في رق
منشور ومفعولاته اللفظية التي يعبر عنها تراجمته اي يعبر عن صورها النفسانية
حاكيا لترتيبها مع مدلولاتها بالمراتب من غير تغيير ولا تبديل ولا تقديم ولا تاخير
ومفعولاته الرقمية التي تنتقش في الاوراق وصور ما نقشت في الالواح
فكلامه تعالى صادق على المراتب الاربع باعتبار كونها منشآة وبمعنى ان
ما انشأه معنا اراد وضعه فيه يتقوم فيه من مكان ووقت وجهة ورتبة
اقتضى تفاوت وتناسب تلك المنشآت كل في وقته ومكانه وجهته ورتبته بحونه
كمه وكيفه فكان الجامع لما انتشر منها وانبث كتابه تعالى وهو في الصور
الجوهرية دون النفوس وفي جوهر الهباء وفي المثال وفي الاجسام بجميع مراتبها
واما في العقول فهي وان كانت متمايزة تمايزا معنويا بحيث يتميز في العقل
معنى الانسان عن معنى البيت في التعقل بمميزات معنوية بحيث لا يشتبه احدها
بالآخر الا انها في الظاهر لم يكن تمايزها بالصورة فاطلق عليها البساطة
فلا يقال لها كتاب لعدم الانتشار فيها والانبساط فيه كلامه بخلاف
ما دونها من النفوس وما تحتها واما الارواح فلها اعتباران فلذا يطلق
عليها النفوس تارة وتارة العقول وحيث انتقشنا لها صور الكلية
ورق الآس فانها بمنزلة المضغة في خلق الانسان وقد قال تعالى ثم من مضغة

مختلفة ودل على رجحان الحاقها بالنفوس فتكون كتابا ولما كان اكثر استعمال الجعل في اللوازم والتوابع حتى ان نقول للازمة مفعولاته وكذا بر مجعولاته والمصنف عبر عن الجعل بالانزال لمناسبة الايات ولا باس به وهذا وان كان اظهر من تعبيرنا في الظاهر لكن تعبيرنا اقرب للتعبير عن حقيقة الامر لان الانزال جعل في الحقيقة واليه الاشارة بقوله تعالى وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء الاية وذلك لان النور الذي اوحى الله سبحانه الى نبيه صلى الله عليه واله كان روحا وهو ملك وهو خلق اعظم من الملائكة اعني روح القدس المسمى بعقل الكل وجعله تعالى نورا وقرانا وان شئت قلت انزله قرانا والمعنى واحد اذا اردت بالانزال الجعل والا لم يصح على ظاهر الانزال بمعنى انه حطه من عال الى سافل بل كانزال الملك الامين على اقرارات المؤمنين بالولاية الى الارض حجرا اعني الحجر الاسود فافهم الاشارة **وقوله** وانزل ايات يشير به الى افراد ذلك المجموع المبسوط المنتشر المسمى بالكتاب من اياته ولعل المناسب ان يقال المجموع كله كتاب وانواعه سوره واصنافه اياته واشخاصه كلماته ولا مزية في الاطناب في هذه المعاني لاني لست بصدد غير تصحيح الاعتقاد وانما ذكرت غير ما يتعلق بذلك فانما هو استطراد او تنبيه على مزية يتوقف عليها بعض تصحيح الاعتقاد وكثرة ردي على المصنف ليس لاني بيني وبينه عداوة او حسد او عداوة وانما اريد بيان الحق وهداية من يطلب الرشاد وان الله سبحانه يعلم ما في ضميري ويطلع على قصدي وهو سائلي عن ذلك **وقوله** محكمات وهن متشابهات قال الذوات المحكمات ذوات المؤمنين الممتحنين واتباعهم وهو الذوات المطهرات كالمعصومين عليهم وما يلحق بهم من اكثر خير من اتباعهم وهذا المحكم في كل بحسبه من الروح الكلية والنفس الكلية الى التراب الصالح الطيب والمتشابه من النفس الامارة الكلية الى التراب المالح والارض السبخة **وقوله** في نسوة الالفاظ الخ قد تقدم ما يكفي لبيانه فانا قد ذكرنا ان الالفاظ والعبارات من الكلام ومن الكتاب كل في رتبته فلا يختص الكلام والكتاب حيثما ذكره واستشهاده

واستشهاده بقوله وكلمته القاها الى مريم وروح منه على الحصر بنفيه قوله تعالى رب ارجعون لعلي اعمل صالحا فيما تركت كلا انها كلمة هو قائلها وما في قوله تعالى فتلقى ادم من ربه كلمات وفي الحديث اعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما خلق وذرا وبرا وفيه بانها رجال وبانها الفاظ لما قدمنا من ان ورائلكل في لكونها صنعه فلم يتمايز بالمشخصات الشخصية سواء في الانواع او الاصناف او الاشخاص فهو كلام على اصطلاحه وما كان كذلك فهو كتاب **وقوله** والكلام المنزل من عند الله هو كلام وكتاب من وجهين هو ما ذكرنا لك اليه فانه على ما قلنا اولا ان طلب الكلام وبلحاظ التعدد والانبساط كتاب والكسوة كما قلنا يجري فيها هذا باعتبارين وهذا ظاهر **وقوله** والكلام لكونه من عالم الامر غير الكتاب لكونه من عالم الخلق يريد به ان الكلام الذي هو اللوبات العقلية من عالم الامر اي الفعل والتكوين وهذا كما هو مقرر عندهم ان عالم الامر عالم العقول وعالم الخلق عالم النفوس وعندنا ان عالم الامر هو عالم الاختراع والابداع اعني المشية والابداع واما العقول فمن عالم الخلق نعم عالم الخلق هو المفعولات وقد تكون حالة لافعاله نحو كحل الحديدة حرارة النار ويكون عز وجل فاعله بها واليه الاشارة بقول على عليه في شان الجواهر المجردة من الملائكة والارواح والنفوس قال عليه والقى في هويتها مثاله فاظهر عنها افعاله ع ويمكن بهذا الاعتبار جعلها من عالم الامر لما يظهر بها او عنها من التكوينات فعلى هذا يجوز ان يقال عالم الامر وعالم الخلق باعتبارين وعلى كل حال عالم الامر غير عالم الخلق لان الاول عالم التكوين والثاني عالم التكون **وقوله** والمتكلم من قام به الكلام قيام الموجود بالموجد يريد به ان المتكلم هو منشئ الكلام بدليل ما ذكر قبل من قوله عبارة عن انشاء الكلمات الخ وفسره هنا بقوله من قام به الكلام الخ ومعناه ان الكلام قائم بالمتكلم قيام صدور لا قيام عروض وحلول وهذا صحيح الا انه مناف لقوله السابق من الاتحاد الموجود بالموجد ولكن هذا على مذهبنا صحيح الا انا نفارقه في المراد من المتكلم

فانه على مقامه وطريقته وعبارته ان الذات البحت وعندنا هو مثال الذات اعني
فاعل الكلام وهو الله ويحتمل انه يريد ان الكلام قائم بالمتكلم ان يستحق به لانه
من حيث هو مصنوع له لان هذا عنده صفة الكتاب لا صفة الكلام ويؤيد
هذا الاحتمال قوله والكاتب من اوجد الكلام يعني الكتاب فجعل الفرق بينهما
ان المتكلم من تقوم به الكلام والكاتب من اوجده فيفهم من هذا انه لا يريد
ان المتكلم من اوجد الكلام ويؤيد هذا رده لكلام المعتزلة كما تقدم فيكون من
من اوجد الكلام ليس بمتكلم بل هو كاتب واذا قلنا انه يريد بقيام الموجود بالموجد
التشاد والبرهان لانه من عالم الامر انما هو فوق التحدد والحدوث انطبق مراده على
اعتقاده ولكن الكل على واحدة والحق ان المتكلم من اوجد الكلام وهو قائم
بفعله قيام صدور والمتكلم اسم فاعل الكلام فهو صفة مركبة من الايجاد والموجود
بمعنى الكلام يعني مركبة من الفعل والحدث ومسماه مثال الذات البحت اعني فاعل
الكلام وموجده وهو الظاهر به الكلام واما الكاتب فهو اسم لموجد الكتابة لكن لما
كان الكلام اثر الحركة الموجدة له المتقدمة تقدما لانه وان كانت هيولاه
من الهواء في الاصل فانه مادة ثم من حركة موجده لانها اصوات صاغها من حركته
والالة الحاملة لها دون الهواء بل في الحقيقة انما صاغها من حركته في الهواء فالهواء
من مقومات مادته فلما كان كذلك كان قائما بمصدره اي بفعل موجده قيام صدور
ومحل ظهوره الهواء والكتابة ليست مادتها من فعل الكاتب بل هي من المداد
فكانت هيئاتها المشخصة لها وان كانت من هيئات حركة مؤثرها متقومة
بها وبهيئاتها الاجنبية فكانت الكتابة قائمة في القرطاس وهذا ما اشرنا اليه قبل
هذا من كون المجعولات كتابه تعالى لانه عز وجل اقامها بموادها فاذا قامت اقيمت
اما كتابا ذهبت حدودها قابليتها تماما **وقوله** ولكل منها منازل ومراتب يريد ان
لكل من الكلام والكتاب منازل اذا تنزل من مصدره اليها ظهر فيها لمن يخاطب
به ولمن يرسل اليه فمنازلها في عالم الاسرار غير منازلها في عالم الانوار وهي غيرها في
عالم الاشباح وهي غيرها في عالم الاجسام اذ هما في عالم الاسرار حيوة وفي عالم الانوار
اشراق وفي عالم الاشباح تصور وخطاب وفي عالم الاجسام كلام وكتاب وهذا

وهذا يتشكل للناظر والا ففي الحقيقة لكلها حيوة واشراق وتصور وخطاب
وكلام وكتاب وكذا في المراتب والفرق بين المنازل والمراتب ان المنازل
ظهورها في كل رتبة والمراتب نسب المنازل الى المبدء في القرب والبعد وانما
جمع بينهما في مطلق المنازل والمراتب لصدق كل واحد منهما على ما يراد من الاخر
باعتبار وقد اشار الى هذا بقوله وكل متكلم كاتب بوجه وكل كاتب متكلم بوجه
يعني ان المتكلم هو الموجد للكلام والكاتب هو الموجد للكتابة وانما يقال للذا
الموجد متكلم بلحاظ ان ما اوجده قائم بفعله قيام صدور باعتبار ان مادته
المتقوم بيان حركة الايجاد ترعى نحو ما مر ويقال له كاتب بلحاظ ان ما اوجده
قائم بمادة تتشخص فيه بآثار ذلك المحل واما الفرق بالتقضي والبقاء فانما هو
بالنسبة الينا واما في الحقيقة فكل مخلوق مضبوط اجل حد وجوده في الكون وتقضيه
وبقاؤه وهو مختلف على حسب قوابلها وفي حقيقة هذه الحقيقة ان كل شيء لا يخرج
عما اقيم فيه من مراتب ملكه تعالى سواء الكلام وغيره ولكن يدخل شيء في ملكه
ويعلو الاسكان في الكون ويخرج عنه وقد اشار الى هذا المعنى بقوله قد علمنا ما
تنقص الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ وهو كتاب ملكه وسلطانه عز وجل
قال ومثاله في الانسان ان الانسان اذا تكلم بكلام فقد صدر عن نفسه
في لوح صدره ومخارج حروفه صورا واشكالا حرفية تنتقش ممن اوجد الكلام فيكون
كاتبا بقلم قدرته في الواح صدره ومنازل صوته ومجاري نفسه بفتح الفاء و
شخص الجبائي من قام به الكلام فيكون متكلما فاجعل نفسك مقياسا لما فوقه **اقول**
قوله ومثاله جار على متعارفهم في التعبير لا على طريقة اهل الحق عليهم السلام لانهم اذا ارادوا
بيان ذلك بهذا قالوا اية او دليلا وان قالوا مثاله لاجل تفهيم السائل فانهم
عليهم السلام ما يريدون محض التمثيل وانما يريدون الاية والدليل ومعنى كلامي ان
مجرد التمثيل لا يكون دليلا بخلاف ما لو قيل اية او دليل وقد ثبت بالنقل
الصحيح والعقل الصريح ان ذلك والمثال قد جعله دليلا بل على نحو المعاينة كما
اشار اليه تعالى بقوله وكاين من اية في السموات والارض يمرون عليها وهم
عنها معرضون وقال وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون

ولا شك ان الكلام مثانية لاولي الالباب قال تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي
انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق **قوله** ان الانسان اذا تكلم بكلام فقد اصدر عن
نفسه يعني بسكون الفاء في لوح صدره يعني خياله وتصوره لانه لوح النفس
ومخارج حروفه التي هي مجال وجودات الحروف الثانية صورا واشكالا حرفية يعني
ان تلك الاصوات انما تمايز بعضها عن بعض بتلك الصور والاشكال والمراد
بالصور والاشكال الجوهرية لها اذ لا تتقوم بدونها وهي مثل الجهر والهمس
والقلقلة والشدة والرخاوة والتفخيم وامثال ذلك فنفسه بسكون الفاء
ممن اوجد الكلام فيكون كاتبا باعتبار نقش صورها في خياله وهيئاتها وصفاتها
في سمعه وذوبانها في الهواء فهو كاتب بقلم قدرته اعني احداثه للحروف في
الواح صدره اي خياله ومنازل صوته التي اولها النقطة الممتدة من جوفه الى
الهواء الخارج عن فيه وهذا هو الالف اللينة وهي عند المحققين ليست من الحروف
وانما هي الهيولى التي تقطع منها الحروف التي اولها الالف المتحركة ثم الباء الى — الالف
اخر الحروف بالنسبة الى مخارجها وهو الباء الموحدة فنفس المتكلم ممن اوجد
الكلام بفعلها في منازل خطوراته وتنزلاته فيكون كاتبا وهو الذي قام به الكلام
قيام صدور فيكون متكلما **وقوله** فشخصه الجسماني يعلم انه قام به قيام ظهور حق
لكن اذا لاحظنا ما تقدم من كلامه في قوله كقيام الموجود بالموجد وجهنا هذه العبارة
لكل احد بنسبته اعتقاده في معنى قيام الموجود بالموجد فاما المصنف فهو قائل
بوحدة الوجود وان الاشياء من شئون صفاته بل وجودها وجوده تعالى وحيث شبه
الكلام بالموجود وقيامه بالمتكلم كقيام الموجود بالموجد ظهر مراده هنا ان الكلام هو
المتكلم وصادق عليه حقيقة فلاحظ فانه خطأ وهكذا واما نحن فنقول الموجود
قائم بامر الله الفعلي اي المشية والارادة والابداع قيام صدور وبالامر المفعول
الذي هو نور الانوار اعني اول صادر عن فعل الله وهو الحقيقة المحمدية قياما ركنيا و
هو قيام التحقق والكلام قائم بحركة المتكلم قيام صدور والكتابة قائمة بالمداد وقيام
تحقق وعلى النظر الحق ان الانسان المتكلم هو من اوجد الاصوات فهو باعتبار انها
قائمة به قيام صدور هو كلام وهو متكلم وباعتبار قيامها بالهواء ومتعلقاتها

ومتعلقاتها من الاسماع والنفوس المؤثرة فيها حتى لتوجد فيها قيام عروض
هو كتاب وهذا هو المقياس الحق لانه هو اية الله تعالى المذكور في الافاق وفي
الانفس **قال** والكلام قران وفرقان باعتبارين والكلام لكونه من عالم الامر
منزلة الصدور ولا يدركه الا اولوا الالباب بل هو ايات بينات في صدور
الذين اوتوا العلم وما يعقلها الا العالمون والكتاب لكونه من عالم الخلق
منزلة الالواح القدرية يدركه كل احد بقوله تعالى وكتبنا له في الالواح من كل
شيء موعظة والكلام لا يمسه الا المطهرون بل هو قران كريم في لوح محفوظ
تنزيل من رب العالمين فتنزيله هو الكتاب **اقول** قوله والكلام قران
وفرقان باعتبارين قد يراد منه مطلق الكلام وقد يراد به الكلمة فان اريد الاول كان المراد
من قوله قران ما يقرا اي يتلفظ به او ما يعلم فان ذلك قراءة معنوية والقران مصدر
بمعنى القراءة كالغفران والفرقان ما يرتفع به الالتباس منه فيصدقان على الكلام
باعتبارين وان اريد الثاني كان المراد الكلام المعجز المنزل على محمد صلى الله عليه واله
بخصوص لفظه ومعناه ونظمه وهو مجموع ما بين الدفتين والفرقان هو الفارق
منه بين الحق والباطل وكله بهذا الاعتبار فارق بين الحق والباطل اذ لا
ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وفي الحديث الفرقان المحكم الواجب العمل
به والقران جملة الكتاب ع وعلى ظاهر الحديث المتشابه ليس من الفرقان ما دام
متشابها فاذا رد الى المحكم لحق به وهو من القران قبل الرد وبعده واما في الحقيقة
فالمتشابه من الفرقان قبل الرد ايضا لانه تميز المؤمن من غيره فان المؤمن يؤمن به
كما اخبر تعالى عنه فقال تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات هن
ام الكتاب اي الفرقان الواجب العمل به واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ
وهم غير المؤمنين فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله فكان
المتشابه من الفرقان لتميزه لغير المؤمنين واستنطاقه لما في ضمائرهم الى ان قال تعالى
والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا وكان من الفرقان لتميزه
لاهل الايمان به والمنزل على نبينا صلى الله عليه واله كما في الحديث نزل القران
اربعة ارباع ربع فينا وربع في عدونا وربع سنن وامثال وربع فرائض واحكام

ع هو قرآن باعتبار انه يقرأ وهو فرقان باعتبار انه يفرق بين الحق والباطل
فالربع الاول مميز للحق بالثناء عليهم والدعاء اليهم والربع الثاني مميز للباطل
بذم اهله والنهي عنهم والربع الثالث مميز للمتشابهات من الاعمال والمحلات
لها ودال على طريق النجاة وواعظ للعصاة فهو فارق بين طريق الحيوة و
النجاة والهلاك والربع الرابع ظاهر فكان الكلام قرآنا وفرقانا باعتبارين
وقوله والكلام لكونه من عالم الامر بمنزلة الصدور يريد به ان الكلام هو الفعل
او مظهر الفعل لان عالم الامر هو عالم الفعل وهو كذلك لان الكلام ان اريد
به المعنوي فهو ظاهر في كونه من عالم الامر مثل فعل الله الذي هو مشيته وارادته و
ابداعه واختراعه لانه اذا اراد شيئا كان ما اراد وان يكون وقوله تع انما امره اذا
اراد شيئا ان يقول له كن فيكون يراد من الامر نفس الارادة كما قال الصادق
عليه لا كاف ولا نون وانما اراد فكان ما اراد وان يكون الخ او كما قال عليه
فالامر هنا هو الارادة وهو كلام معنوي لانه عبارة عن محض الايجاد وان اريد به الكلام
اللفظي فبمنزلة الفاديه والتبليغ الى المكلفين وهو من عالم الامر الثاني الجعلي
كما قال الرضا عليه في كلام لعمران الصابي وكان اول ابداعه وارادته ومشيته الحروف
التي جعلها اصلا لكل شيء ودليلا على كل مدرك وفاصلا لكل مشكل الى ان قال ثم
جعل الحروف بعد احصائها واحكام عدتها فعلا منه كقوله عز وجل كن فيكون
وكن منه صنع وما يكون به المصنوع فالخلق الاول من الله الابداع لا وزن له ولا حركة
ولا سمع ولا لون ولا حس والخلق الثاني الحروف لا وزن لها ولا لون وهي مسموعة
موصوفة غير منظور اليها الحديث فالفعل الاول الابداع والارادة والمشية
وهو خلق ساكن لا يدرك بالسكون وبه احدث سبحانه الحروف وجعلها فعلا
كما ترى في الحديث والحاصل ان اطلاق عالم الامر على الكلام بهذا المعنى لا بأس به
لكنه لا داعي بل بهذا الاعتبار لانه ايضا من عالم الخلق وكونه يستعمل فعلا وحاملا
للفعل لا يختص به بل كل ما في عالم الخلق يستعمل فعلا اذا خلق الله به شيئا
لانه حامل للفعل كما قال امير المؤمنين عليه في وصف نفوس الملاء الاعلى قال
والقى في هويتها مثاله فاظهر عنها افعاله الحديث وعلى كل تقدير فمنزل المعنوي

المعنوي الصدور وهذا ايضا كلام باعتبار وكتاب باعتبار فانه في الصدور
وما في الصدور مكتوب فيها كما قال تع اولئك كتب في قلوبهم الايمان وحتى
كتب الشهادتين والمعاد والولاية فهو اذا لوحظ اسقاطه وتقوّمه بمصدره
تقوّم صدور لا حلول اختص ظاهرا بكونه كلاما وفي نفس الامر هو كتاب مكتوب
في لوح مكنون تع فكما يكون الكلام من عالم الامر يكون من عالم الخلق وكما يكون في الصدور
يكون في الاسماع وليس كل ما لا يدركه الا اولوا الالباب من عالم الامر بل قال
تع ويخلق ما لا تعلمون فان ما لا يدركه اولوا الالباب الذين عندهم من عالم الخلق
اكثر مما يدركونه على انا لا نحصره واستشهاده بقوله تع بل هو آيات بينات
في صدور الذين اوتوا العلم لا يخفى بل كما كان في صدورهم من عالم الامر كذلك يكون
كتابا فان اطلاق الكتاب في القرآن على الامام عليه ثابت في كل موضع من القرآن
ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين حم والكتاب المبين هذا كتابنا ينطق عليكم
بالحق وهو الذي قال انا كتاب الله الناطق واستشهاده بقوله تع وما يعقلها
الا العالمون عليه لا له فان المراد بها الامثال المكتوبة في لوح الآفاق كما قال تع
وكأين من آية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون وهذه التي يمر
عليها الجاهلون ولا يعقلونها هي التي يعقلها العالمون مع ان الجهال يدركونها **فان**
قلت انما اراد ان الجاهلين لا يعقلونها قلت انما اراد ان الجاهلين لا يدركونها
بحواسهم ولو اراد انهم لا يدركونها بعقولهم لم يبق بين ما هو من عالم الامر وبين
ما هو من عالم الخلق فرق بل ربما تكون اسرار المحسوسات اخفى من اسرار المعقولات
كما هو مشاهد **وقوله** والكتاب لكونه من عالم الخلق بمنزلة الالواح القدرية ربما
يفهم منه وما قبله اختصاص ما هو من عالم الخلق بمنزلة الالواح القدرية و
ما هو من عالم الامر بالواح الصدور وقد نبهنا الى عدم الاختصاص بل يكون كل
منهما في المنزلتين باعتبار **وايضا قوله** الالواح القدرية مبني على ما اصطلحوا
عليه من ان القضاء سابق على القدر لانه من صقع الالوهية والقدر من لوازم
الماهيات وهذا بخلاف ما عليه اهل العصمة عليهم فان القدر عندهم سابق
على القضاء وان كليهما متعلقا الحوادث الا ان القدر فعل الله المتعلق بتقدير

الحوادث من الغيب والشهادة وتحديد اجل بدنها وفنائها وبقائها وارزاقها
وسعادتها وشقاوتها وغير ذلك والقضاء وبعد القدر يتعلق بتتميم المقدرات
وحيث كان تحرير مجاري القوم الاعلى طريقة ائمتنا عليهم السلام قال ان تلك الالواح القدرية
يدركه كل احد وقد بينا ما فيه والاستشهاد بقوله تعالى وكتبنا له في الالواح
من كل شيء موعظة فيه ما تقدم فان ما هو عنده من عالم الامر اللوح المحفوظ
وقد كتبت فيه القلم ما كان وما يكون وقال تعالى علمها عند ربي في كتاب
وقال وعندنا كتاب حفيظ وكذا قوله في الكلام لا يمسه الا المطهرون الخ
فان فيه قوله تعالى في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون فانه تعالى اخبر ان القران
في كتاب مكنون وذلك الكتاب لا يمسه الا المطهرون وان جعل الضمير في يمسه
للقران لا للكتاب صح ولكنه هو المنزل من رب العالمين وعنده ان المنزل
هو الكتاب لقوله تنزيل هو الكتاب فكلام لا يستقيم منه لكن الاعلى معناه
الاول في قوله باعتبارين **قال** الموقف الثالث في الاشارة الى الصنع
والابداع وفيه مشاعر المشعر الاول فاعلية كل فاعل اما بالطبع او بالقسر
او بالتسخير او بالقصد او بالرضا او بالعناية او بالتجلي وما سوى الثلاثة الاول
ارادي البتة والثالث يحتمل الوجهين وصانع العالم فاعل بالطبع عند الدهرية
والطبائعية وبالقصد مع الداعي عند المعتزلة وبغير الداعي عند اكثر المتكلمين
وبالرضا عند الاشراقيين وبالعناية عند جمهور الحكماء وبالتجلي عند الصوفية ولكل
وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات **اقول** اعلم ان هذا التقسيم جار على طريقة
النظار التي يستعملها الحكماء الاولون والانبياء عليهم السلام لتعريف العوام وجرى
عليها المتأخرون والمتكلمون ومن يبلغهم من العلم واما في الحقيقة التي خلق سبحانه
عليها الخلق وعرفناها سبحانه انبياءه ورسله واولياءه ففاعلية كل فاعل بالاختيار
وان الجبر غير متحقق في العالم اصلا الا على نحو التتميم والاعانة وقد بينا وجه
ذلك في رسالتنا المسماة بالفوائد وفي شرحنا عليها من اراد الاطلاع على ذلك
طلبه هنالك وقول المصنف بل في سائر كتبه من هذا النوع اذ لا يعرف الا ما
قاله من قبله ممن هو من نوعه ولقد صدق فيه وفيهم قول امير المؤمنين عليه السلام ذهب

ذهب من ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة يفرغ بعضها في بعض الحديث **وقوله** اما
بالطبع وهو من يصدر عنه الفعل بمقتضى طبيعته بلا شعور منه بما فعل ولا ارادة
فيكون فعله ملائما لطبعه وقد يكون مع الشعور الا انه لم يكن له داع غير ميل
الطبيعة او بالقسر اي قد يكون الشيء فاعلا بالقسر وهو الذي يصدر عنه فعل
بغير ارادته سواء كان عن شعور ام لا ويكون على خلاف طبيعته او بالتسخير وهو الذي
يصدر عنه الفعل بمقتضى ارادة المسخر ودواعيه ويكون ذلك منه اعم من شعوره
وارادته ورضاه بل قد يشعر وقد لا يشعر وقد يريد بمقتضى طبيعته وقد لا يريد
وقد يرضى بمعونة بعث المسخر وقد لا يرضى او بالجبر وهو ان يفعل المختار بغير اختياره
بل بارادة مجبره او هو بمعنى القسر او القسر بمعناه او بالقصد وهو الذي يفعل بارادة
لغرضه المقصود بفعله سواء كان بسبب معونة حصول الدواعي وانتفاء الموانع
ام بنفس ارادته او بالرضا وهو الذي يكون علمه الذاتي علة لوجود مفاعيله وعين معلوميتها
لعين وجودها عنه وعلمه بها عين فعله لها بلا اختلاف في شيء من ذلك او بالعناية
وهو الذي يكون فعله تابعا لعلمه بوجه الخير في ذلك الفعل في نفس الامر فيفعل عن ذلك
العلم من غير قصد زائد على ذلك العلم او بالتجلي وهو ان يتجلى بمثاله في هويات الاشياء
بحسب قوابلها وهذا التعريف ما ذكر من التقسيم في الجملة وفي تتمة الكلام ثم قال
وما سوى الثلاثة الاول يعني ما سوى الفاعل بالطبع والفاعل بالقسر والفاعل
بالتسخير ارادي يعني ان فعل الفاعل بالقصد وبالرضا وبالعناية وبالتجلي ارادي
صدر عنه بارادته وقد ظهر لك ان ما كان بالطبع قد يكون اراديا ولا يلزم ان كل ما صدر
عن طبيعة الشيء لا يكون اراديا او بغير شعور بل قد يكون عن ارادة وشعور
بل لو بنينا على حاق حقيقة الامر لم يوجد فاعل ينسب اليه الفعل حقيقة الا
بارادة وشعور الا انه في كل شيء بحسبه وان ما كان بالقسر او الجبر لا ينفك عن
الشعور والارادة الا ان ذلك بمعونة تتميم نقص طبيعته وذاته من قسر القاسر
واجبار المجبر او اقتضاء طبيعته في الطبع وذات المقسور والمجبور لكان ناقصا لكونهما
قاصرين في اقتضائهما لذلك الفعل فكان الاجبار متمما وميل الطبيعة معينا
للشيء وخفاء ما ظهر لنا اليه في النباتات والجمادات والحيوانات العجم اخفى للاوهام

لاقتصار نظرها على ما تفتش فيها من افعال المختارين من نحو بني آدم ولو
تنزلت الى كل رتبة دونها بجبلتها او ترقت الى كل رتبة فوقها باخلاقها
لعرفت ما اشرنا اليه واما ما جعله ارادياً وهو الاربعة الباقية فنقول اما الفاعل
بالقصد فعله ارادي وهو اجل الفاعلين لكونه فاعلاً مختاراً بكل رتبة من مراتب
الاختيار لصدق الفعل بالارادة وبالرضا وبالعناية وبالتجلي عليه وانتفاء
صدق فعل الطبيعة والقسر والتسخير عنه واما الفاعل بالرضا فان اريد منه
ما اريد منه فلا بأس واما اذا اريد منه ما يعني المصنف واهل ملته فلا يكون
ارادياً فانهم يجعلون الفاعل بالرضا هو الذي يكون السبب فعله للاشياء علمه
بمعنى ان علمه بها نفس فعله لها وعين عالميته بها عين فاعليته لها ومع هذا الكلام
تريدون من هذا العلم العلم الذي هو ذاته فيلزمهم ان تكون ذاته صنعاً ومصنوعاً
فرضاه بفعله عين رضاه بذاته لنفسه فعله وهذا معلوم من طريقتهم المنكوسة المعكوسة
ولو ارادوا بذلك العلم العلم الحادث لحكما بحدوث المعلوم سواء جعلوه فعله
فعلا لا ام نفسها لم يعترض عليهم بمثل هذا الاعتراض لانه يكون الفاعل غير المفعول
وغير الفعل واما الفاعل بالعناية فانه يلزم منه القول بالجبر في افعال العباد
لانه عندهم هو الذي يتبع فعله علمه بوجه الخير لا نفس الامر وعلمه بوجه الخير كاف
في الصدور عن الارادة الا ان يجعلوا ذلك العلم ارادة فيكون ارادياً مع لزوم
الجبر ثم اذا جعلوه ارادة فان قالوا بحدوثه صح لهم كلما سوى لزوم الجبر واما اذا
قالوا بقدمه امتنع الفعل في القدم او القدم في الحدوث او انفكاك احدهما عن
الآخر لان العلم عندهم كاف في صدور الاشياء ولو كان سابقاً في وجوده على
صدورها لم يكن كافياً لانهم اذا جعلوه كافياً كان كافياً في القدم فتصدر حيث
يكون كافياً فتكون صادرة في القدم ومع هذا كله فالجبر لازم على انا قد بينا ان
الارادة حادثة لانها من صفات الافعال ولا تكون الا والمراد معها كما دلت
عليه اخبار اهل الحق عليهم السلام وهم لا يريدون بالعلم الا الذات البحت سبحانه وتعالى
عما يقولون علواً كبيراً وقال المصنف الثالث يحتمل وجهين نفي ارادة والشعور
وعدمها وليس كذلك بل كما قلنا من انه يشعر وقد لا يشعر وقد يريد وقد لا

وقد لا يريد لا انه يحتمل ان يكون ذا الارادة وشعور وان لا يكون كذلك فتكون
حالاته واحدة في كل ما يصدر عنه بباعث مسخرة بل يكون في بعض الاحوال
شعراً بل ومريداً السبب داعي طبيعته كالمجبور على النكاح مثلاً فانه لو لم يشعر
او لم يرد لم يحصل له الا نفاخ وان كان بداعي الطبيعة البشرية وقد يكون في
بعض الاحوال غير مريد ولا شعر ولو قال يحتمل ذلك في حاليه لكان احسن لعبارته
ومعناه قوله وصانع العالم فاعل بالطبع عند الدهرية والطبائعية الى آخره
قال في الكتاب الكبير واذا علمت اقسام الفاعل فاعلم انه ذهب جمع من الطبائعية
والدهرية خذلهم الله الى ان مبدء الكل فاعل بالطبع وجمهور المتكلمين الى انه
فاعل بالقصد والشيخ الرئيس وفاقاً لجمهور المشائين الى ان فاعليته للاشياء
الخارجية بالعناية والصور العلمية الحاصلة في ذاته على رايهم بالرضا وصاحب
الاشراق تبع حكماء الفرس والرواقيين الى انه فاعل الكل بالمعنى الاجزائي
بالرضا اي بالرضا وستحقق لك في مستانف الكلام في الاصول الآتية ان
شاء الله فهو اي فاعل الكل لا يجوز اتصافه بالفاعلية باحد من الوجوه
الثلاثة الاول وان ذاته ارفع من ان تكون فاعلاً بالمعنى الرابع لاستلزامه
مع قطع النظر عن الاضطرار التكثر بل التجسم تعالى عن ذلك علواً كبيراً فهو اما
فاعل بالعناية او بالرضا وعلى الرأي الوجداني فهو فاعل بالاختيار بمعنى ان شاء
فعل وان لم يشاء لم يفعل لا بالايجاب كما توهم جماعة من الناس فان صحة
الشرطية غير متعلقة بصدق شيء من مقدمها وتاليها بل وجوب وكونه يلزم
امتناعه الا ان الحق هو الاول ولمهيه فان فاعل الكل كما سيجيء يعلم الكل
قبل الوجود بعلم هو عين ذاته فيكون علمه بالاشياء الذي هو عين ذاته منشأ
لوجودها فيكون فاعلاً بالعناية انتهى كلامه اقول قد فسر الفاعل
بالعناية قبل هذا الكلام بانه الذي يكون علمه بالشيء بنحو اصلح يجب بنفس
نفس الامر منشأ لفعله من دون قصد زائد على العلم ودواعيه خارجة
عن ذات الفاعل فنقول ما المراد من قوله من دون قصد زائد الخ
هل يريد بالقصد الزائد داعياً غير نفس الفعل ام يجعل نفس الفعل فان

اراد به غير الفعل فعندنا انه لا شك انه تعالى ليس له داع غير نفس
فعله لان ارادته وقصده ومشيئته نفس ايجاده تعالى لانه لا يهم ولا يفكر ولا
يتردد وان اراد به شيئا غير فعله تعالى ربنا عن ذلك وان اراد بان الفاعل
لا يكون فاعلا بالعناية الا بملاحظة عدم القصد مطلق اى باى معنى يكون
فلا يصح هذا الكلام لان من يفعل بغير قصد ليس بمختار وجعل العلم قصدا
وارادة لانه ذاته تعالى وهى ارادة ليس بصحيح لان ذاته وعلمه الذى هو ذاته
غير منتظر لشئ ولا لحصول شئ بل كل شئ حاصل له قبل الفعل وبعده
على حد واحد فقصده وارادته لما يفعل فعله لا غير ولا يصح ان يفعل
بغير ارادة فيكون فاعلا بالطبيعة او بالطبع ولا ان يكون له ارادة غير فعله
فيكون ذا ميل وداع وذا فكر وتردد اذ من كان كذلك فهو مصنوع غير احد
بل يكون للاشياء مدخل فيه تعالى ربنا عن ذلك فلا يكون فاعلا بالعناية
الا على معنى انه فاعل بالقصد ولا يكون فاعلا بالقصد الا على معنى ان قصده
عين فعله لا غير الا اذا اريد بالفاعل الفاعل الممكن والمصنف صرح في
الكتاب الكبير بانه تعالى فاعل بالعناية كما سمعت من كلامه وذكر الملا احمد
في حاشيته على المشاعر ان الحق عند المصنف هو القسم الاخير الذى ذكرنا اعنى
الفاعل بالتجلى ولكنه تجنب مقام آخر ومرتبة اخرى هو ههنا في مقام آخر
فلا منافاة بين ما حققه ههنا وبين ما هو الحق عنده فخذ هذا وكن من الشاكرين
اقول ان القول بانه فاعل بالتجلى كالقول الاول فيما يرد عليه فان معناه
ان الاشياء المرئية هيئات صفات ذاته قياسا على ظهور المقابل للمرآة اشعة
صورة ذاته ولو صح هذا الوقت صفات ذاته تعينيا لها فتكون مدركة كالذى
تعرف صفات المقابل للمرآة وتدرك هيئاته بواسطة صورته في المرآة فتكون
نفسك هى صفة ذاته التى تجلى بها لك والحق ان المعروف بمعرفة النفس انما
هو الصفة التى تعرف لك بها من توصيفه بصفة حادثة بفعله الذى صفة الاستدلال
عليه لا انها صفة الوصف والتعريف لا صفة تكشف له تكون لها صفة ذاته
وربما كان قول المصنف في الكتاب الذى نقلناه في بيان الفاعل بالاختيار

بالاختيار قال بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ولم يقل وان شاء ترك
او وان شاء لم يفعل يشير الى انه فاعل بالتجلى وقد قلنا انه كالقول بالعناية
ويريد بتغيير العبارة في قوله وان لم يشأ لم يفعل انه شاء لما يريد فعله في الازل
قبل ان يفعله وان لم يشأه في الازل لم يشأ ان يفعله في الامكان وقد ذكرنا
في شرحنا في مواضع متعددة انه قبل ان يفعل وان لا يفعل وكل ذلك
عن قصد خاص بالمفعول هو نفس فعله واما نحن فنقول اذا شئنا هو فاعل
بالتجلى وهو حق واذا قال المصنف انه فاعل بالتجلى فليس بصحيح لانا نريد انه
سبحانه تجلى للعباد بايجادهم لا بذاته فانه تعالى لا تتغير حاله فكان غير متجل
متجلى في الازل ثم تجلى ومن كان كذلك فهو حادث لاختلاف احواله وان كان
متجليا في الازل كان ما تجلى به قديما تعالى ربنا بخلاف قول المصنف الذى يرى
ان خلقه منه بالسنخ وان وجودهم وجوده فعنده اذا تجلى فانما تجلى بذاته وهذا
باطل **وقوله** وعلى اى الوجهين فهو فاعل بالاختيار ليس على مراده بصحيح لانه لا يريد
بالاختيار انه ان شاء فعل وان شاء ترك بل يريد انه راجح بفعله وان كان لابد
ان يفعل او انه في علوانه يفعل فليس له الا يفعل وعلى اى الوجهين فهو فاعل
بالاضطرار وقد بين في هذا الكتاب ان القول بانه فاعل بالتجلى للصوفية **وقوله**
ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات يريد به من الاية مراد الصوفية بانه
تعالى هو نيتهم في هذه الجهات بالعناية الا بقية والعلم الازلي الا غير كما قال
هو الذى يسيركم في البر والبحر اى في الاقوال والمعنى او في الغيب والشهادة او في
الاجسام والارواح او في الاحكام والاعتقادات وليس الامر كما زعم لانه
لقوله جرى الايجاد على ما ذهب اليه او التكاليف للزم الجبر في افعال العباد و
ولثبت التلازم في الايجاب بل يجب الاتحاد فلا موجد الا شخص واحد
لان فعله واحد بجهة واحدة بل يبطل الايجاد ولعدم جواز التكليف الذى هو الغاية
في الصنع بل الحق انه سبحانه اجرى صنعه على مقتضى القابليات التى هى الاعمال
والاقوال والاعتقادات ولكل شخص او اهل مذهب وجهة من اعمالهم هو
موليها باعمالهم كما قال تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يوليها بفعله وحكمه

الا بقوا بل اعمالهم وما ظلمناهم ولكن ظلموا انفسهم وفي امثال ذلك ستغفوا الجزات
قال المشعر الثالث في فعل الله تعالى فعله تعالى امره وخلق امره مع الله وخلقه
حادث زمانا وفي الحديث انه قال رسول الله صلى الله عليه واله اول ما خلق الله
العقل وفي رواية القلم وفي رواية نوري والمعنى في الكل واحد وفي كتاب بصائر
الدرجات لبعض اصحابنا الامامية رضي الله عنهم قال حدثنا يعقوب بن يزيد
عن محمد بن ابي عمير عن هشام بن سالم قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول وسئلوك
عن الروح قل الروح من امر ربي قال خلق اعظم من جبرئيل وميكائيل لم يكن مع
احد ممن مضى غير محمد صلى الله عليه واله وهو مع الائمة عليهم السلام يسددهم انتهى **اقول**
هذا الكلام من المصنف في بيان فعل الله تعالى وذكره للعقل يظهر منه انه هو
الفعل وهو غلط ظاهر فان العقل من المفعولات وليس اول المخلوق مطلقا و
انما هو اول المخلوق من المركبات والمقيدات ففي الكافي عن الصادق عليه السلام انه
قال ان العقل اول خلق من الروحانيين عن يمين العرش الخ والعرش المذكور
له اربعة اركان وهذا العقل الايمن منه وروي ان القلم اول غصن اخذ من
شجرة الخلد فتكون شجرة الخلد خلقت قبله وفي تاريخ الحسن العسكري روح
القدس في جنان الصاقورة ذاق من حدائقها الباكورة فتكون جنان الصاقورة
غرسوها عليهم السلام قبل ان يخلق روح القدس وهو العقل وهو القلم المأخوذ
من شجرة الخلد ولما اثمرت كان اول الاكلين من ثمرها روح القدس يعني انه
اول من ذاق ثمرة الوجود من حدائق محمد واله صلى الله عليه واله وذلك لان اول
ما صدر من فعل الله سبحانه وايجاده الحقيقة المحمدية كما قال صلى الله عليه واله
حين سأله جابر بن عبد الله الانصاري عن اول ما خلق الله فقال نور نبيك
يا جابر الحديث وهو الماء الذي منه كل شيء حي ثم ساقه الى ارض الجرز والارض
الميتة اعني ارض القابليات فانزل اليها الماء فاخرج به من كل الثمرات واول
من خرج واكل فاكهة الوجود العقل وفعل الله تعالى هو مشيته وارادته قال
الصادق عليه السلام خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الخلق بالمشية فامر الله
هو فعله وهو مشيته وارادته وابداعه قال الرضا عليه السلام المشية والارادة والابداع

والابداع اسماؤها ثلثة ومعناها واحد وقال الصادق عليه السلام الارادة
من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل واما ارادة الله فاحداثه لا غير
لانه لا يروي ولا يهم ولا يتفكر **وقوله** امره وخلق تفسير لفعل الله مجاز وتسامح
فيه لكنا نقول فعل الله تعالى هو امره ويطلق الامر على الفعل وهو ما قامت
به الاشياء كلها قيام صدور وعلى المفعول الاول وهو نور الانوار والحقيقة
المحمدية صلى الله عليه واله وهو ما قامت به الاشياء قياما ركنيا ومثالهما اذا قابلت
المراة انطبعت فيها صورتك فالصورة المنطبعة شعاع من صورتك التي قامت
بك فهي قائمة بصورتك قيام صدور[2] وهو مادة الصورة المنطبعة في المراة وصورتها
هيئة المراة من بياض او سواد واستقامة او اعوجاج وصفاء او كدورة وكبر او
صغر وهي قائمة بمادتها قياما ركنيا فافهم فالفعل هو الامر الفعلي واول صادر عن
عن المفعول فالمفعول حامل لفعل الله كالحديدة الحاملة لحرارة النار فكما ان
الحديدة لا تحرق بنفسها وانما تحرق بحرارة النار الحاملة لها كذلك المفعول لا
يكون امر الله بمعنى فعله ولا ان يصدر عنه شيء الا لكونه محلا لفعل الله فافهم
وقوله امره مع الله قال الملا احمد صاحب الحاشية المذكور سابقا فان قلت
كيف يكون امره معه وهو تعالى علة وهي متقدمة على المعلول وهو لا يكون في
مرتبة العلة قلت المراد بالمعية بقرينة المقابلة عدم تجدده واستمراره والمراد
بقاؤه ببقائه كما يشعر عن قريب انتهى وفيها ان كون امر الله مع الله كما تدل
عليه المقابلة باطل اما ان الله تعالى مع كل شيء فحق بمعنى انه معه به وبالله و
عليه وما كنا عن الخلق غافلين واما ان الامر مع الله فحق بمعنى انه لا يخرج عن
سلطانه وملكه ابدا الا كما توهمه من البقاء فان فان مستحيل في ذات الله لانه
ممتنع الوجود والبقاء بل وجوده وبقاؤه في الامكان الراجح عز متناهيه فيه
وان كان يشابهها عند الله فانها في رتبة ذاته مستحيل الوجود واما ان الله تعالى
علة فباطل لان الله سبحانه ليس علة لشيء بل كل شيء علته صنعه وهو فعله وصنعه
علته نفسه بالله كما قال الصادق عليه السلام خلق الله المشية بنفسها ثم خلق
الخلق بالمشية فالمشية علتها نفسها بالله كما ان علة الاشياء هي فعل الله

٢ والصورة المنطبعة في المراة قائمة بهذا الشعاع قياما ركنيا
لان هذا الشعاع القائم بصورتك قيام صدور

٣ المفعول من الخلق والحقيقة المحمدية اول المخلوق صدر عن فعل الله فاذا صدر المفعول عن فعل الله فالفعل هو الامر

هو المشية بالله فكما تقول علة الاشياء فعل الله كذلك نقول علة فعل نفس
الفعل لان الاشياء خلقت بالفعل والفعل خلق بنفسه كما تقول علة
الكتابة حركة يد الكاتب لا ذات الكاتب وليس لك ان تقول ان ذات الكاتب
علة العلة لان المعلول يدل بهيئته على هيئة علته كما تدل الكتابة من هيئتها على
هيئة حركة اليد ولا تكون شيء من ذلك والا على الكاتب بوجه من الوجوه الا على وجود
صانع لا تنقل صنعته اليه وانما تنقل الى فعله وحركته والفعل لا ينقل الى الذات
والالا لدخلت في الوجود كما ساوقت الكتابة حركة يد الكاتب ومن هنا قال امير
المؤمنين عليه السلام انتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله وقال عليه السلام علة ما
صنع صنعه وهو لا علة له انتهى والحاصل ان اطلاق العلة عليه على كلام الحكماء غير
جائز الا على معنى انه فاعل بفعله لا كما يقولون انه فاعل بذاته بل على معنى ان الاشياء
جميع الخلائق من موادها وصورها وجودا وايجادا وما هيئة وتمام مفعول الله تعالى قابلية له
ولكل شيء منها ولما استندت الى فعله تعالى خاصة وانما كون بقائه ببقائه فلذلك
بقاؤه بما يمده من الامدادات الامكانية الغير المتناهية ومن قال احد انها الله سبحانه
لا من شيء وانما بنفسها كما قال عليه السلام يمسك الاشياء باظلتها انتهى وانما قوام
كل شيء بفعله وبامداده ما احدث من اجزائه الامكانية التي لا تنفد ولا تتناهى
لا اله الا هو **وقوله** وخلقه حادث زماني يعني احدثه في الزمان فالزمان ظرف له لانه
وهذا الحصر محصورا اذ ليس كل مخلوق فانه زمانية فان نور محمد وآله صلى الله عليه وآله
مخلوق قبل ان يخلق الله شيئا والزمان ظرف انما هو للاجسام ولا يصح ان يكون ظرفا
لغيرها فلا يصح الايجاد قبل الاجسام والامكنة ولا الايجاد فيها قبله بل عن القبلية
الوجود وايضا انه لو كان الخلق حادثا زمانيا فالزمان يكون حادثا زمانيا وليس
بحادث او هو من الامر ما او زمنا فقول المشهور انتهى **وقوله** وفي الحديث انه قال رسول
الله صلى الله عليه وآله الخ قد تقدم ان العقل هو القلم وهو ملك ملا ويعقل
محمد وآله صلى الله عليه وآله وهو وجودهم وجه الذي شبه بالماء الذي جعل منه كل شيء حي
وكان عرشه على الماء وبالحقيقة المحمدية وبالمراد المفعول الذي قامت به الاشياء
لان مواد جميع الاشياء منه وفي الاعلام كل شيء سواك قام بامرك ومن الاشياء القائمة

القائمة بامر الله المفعول العقل المذكور وهو وجه تلك الحقيقة هو القلم
وهو الروح من امر الله وكذلك الحقيقة ملك وفي الحديث عن الصادق عليه السلام حيث
سأله سفيان الثوري عن قوله ن والقلم وما يسطرون قال نون ملك يؤدي
الى القلم وهو ملك يؤدي الى اللوح وهو ملك يؤدي الى اسرافيل الحديث فنون
الحقيقة المحمدية والقلم عقله واللوح نفسه صلى الله عليه وآله ولا شك ان العقل
ملك اعظم من جبرئيل وميكائيل والملائكة اجمعين وعظمة هذا الملك فوق ما
يوصف ولكنه مركب من الوجود والماهية فوجوده مس النار اي نار المشيئة وهو نورها
اي الحقيقة المحمدية وماهيته ارض القابلية اي الزيت الذي يكاد يضيء ولو لم تمسسه نار
وقد تقدم بيانه في بيان السراج لانه هو المذكور في قوله تعالى مثل نوره كمشكوة فيها
مصباح فنوره المشبه بالمصباح هو العقل بقرينة ذكر زجاجة ومس النار لم
ولا يكون الا في المركب وما قبله ليس بمركب ظاهرا لانه مس النار في المصباح والزيت
وفي النبات الماء والارض الميتة والارض الجرز **وقوله** عليه السلام لم يكن مع احد ممن مضى
غير محمد صلى الله عليه وآله يعني بكلا والانكل نبي يكون معه بوجه من وجوهه او واسطة
من رؤس [illegible] ويكون مع سائر الاولياء ومع المؤمنين بل ومع غيرهم ممن لا يسلكهم
طريق الحق ولذا قال صلى الله عليه وآله لحسان بن ثابت لما قال شعره المشهور يوم
الغدير يناديهم يوم الغدير نبيهم بخم واسمع بالنبي مناديا قال صلى الله
عليه وآله لا تزال مؤيدا بروح القدس ما نصرتنا بلسانك مع علمه انه يتغير عن
الصلاح ولذا قيده بالدعاء فهو لا يؤيد روح القدس بكل حالاته الا عند محمد و
اهل بيته صلى الله عليه وآله ولا يسعر غيرهم فقولهم لانه باب الله الى جميع من هو
دونه من خلقه ويكون عند الائمة عليهم السلام واحدا بعد واحد ولم يشرك الى الارض
الا على محمد صلى الله عليه وآله ومنه نزل ما صعد وهو الآن مع الحجة عليه السلام عجل الله
فرجه **قال** وقال محمد بن علي بن بابويه قدس الله روحه في كتاب الاعتقادات
اعتقادنا في النفوس انها الارواح التي تقوم بها حيوة النفوس وانها الخلق
الاول لقول النبي صلى الله عليه وآله ان اول ما ابدع الله هي النفوس المقدسة
المطهرة فانطقها بتوحيده ثم خلق بعد ذلك سائر خلقه واعتقادنا فيها انها

خلقت للبقاء ولم تخلق للفناء لقوله صلى الله عليه وآله ما خلقتم للفناء بل خلقتم
للبقاء وتنقلون من دار الى دار وان الارواح في الدنيا غريبة وفي الابدان مسجونة
واعتقادنا فيها انها اذا فارقت الابدان فهي باقية منها منعمة ومنها معذبة الى ان يردها
عزوجل الى ابدانها وقال عيسى بن مريم للحواريين اقول لكم الحق انه لا يصعد الى السماء
الا ما نزل منها وقال جل ثناؤه ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه اخلد الى الارض واتبع
هواه **اقول** قال الملا احمد الزيور صاحب الحاشية هنا المراد بالنفوس ههنا هو
العقول فان النفس بمعنى الذات قد تطلق عليه والمراد بالنفوس ثانيا هو ما هو
المصطلح عليه وقوله في نطقها بتوحيده لعل المراد بالنطق هو جعل وجودها
بحيث تدل على توحيده فتأمل انتهى ولعل مراده بالنفوس ان ولاء الذوات
او العقول او الذوات هي العقول كما ذكر المحشي فهذه الاحتمالات مما تحتمله
عبارته لا مما يريده لانه انما يريد ما قاله من قبله ان وقف عليه والذي يطابق ما في نفس
الامر ما ذكرناه مرارا مكررا ان اول ما خلق بفعله نور محمد صلى الله عليه وآله كما دلت
عليه الاخبار الكثيرة منها ما رواه فضل الله بن محمود الفارسي في كتابه رياض الجنان
بسنده الى جابر بن عبد الله قال قلت لرسول الله صلى الله عليه وآله اول شيء خلقه
الله تعالى ما هو فقال نور نبيك يا جابر خلقه الله ثم خلق منه كل خير ثم اقامه بين
يديه في مقام القرب ما شاء الله ثم جعله اقساما فخلق العرش من قسم والكرسي
من قسم وحملة العرش وخزنة الكرسي من قسم واقام القسم الرابع في مقام الحب
ما شاء الله ثم جعله اقساما فخلق القلم من قسم واللوح من قسم والجنة من قسم
واقام القسم الرابع في مقام الخوف ما شاء الله ثم جعله اجزاء فخلق الملائكة من
جزء والقمر والكواكب من جزء واقام الجزء الرابع في مقام الرجاء ما شاء الله ثم جعله
اجزاء فخلق العقل من جزء والعلم والحلم من جزء والعصمة والتوفيق من جزء و
اقام القسم الرابع في مقام الحياء ما شاء الله ثم نظر اليه بعين الهيبة فرشح
ذلك النور وقطرت منه مائة الف واربعة وعشرون الف قطرة فخلق الله
من كل قطرة روح نبي ورسول ثم تنفست ارواح الانبياء فخلق الله من انفاسها
ارواح الاولياء والشهداء والصالحين الى غير ذلك من الاخبار الدالة على ان اول

انا اذا اردنا التوفيق لكلامه او بيان ما هو الواقع من عبارته بتوجيهها وجه فالا
الحق قلنا المراد بالنفوس الاولى ذوات محمد وآله صلى الله
عليه وعليهم اجمعين فانها اول ما خلق الله تعالى وهي الارواح التي بها حيوة نفوس
ما سواهم وتسميتها ارواحا باعتبار حياتها في ذواتها واحيائها لما سواها باذن الله
تعالى ولا شك ان نفوسهم عليهم السلام اول ما خلق الله تعالى وقوله صلى الله عليه وآله
ان اول ما ابدع الله اوجده بابداعه الذي هو مشيته النفوس المقدسة المطهرة
اراد النفوس التي هي محال مشيته التي هي حقائقهم عليهم السلام التي هي هياكل التوحيد لان
حقيقة كل واحد منهم عليهم السلام هيكل التوحيد وحقيقته حدوده وذلك لان الهيكل
هو الصورة والصورة هندسته وحدوده مثل ايمان بالله لا يشوبه احتمال ريب
وذكر لله لا غفلة فيه ومراقبة لا التفات فيه وحضور لا غيبة فيه وتوجه لا سهو
فيه وامثال هذه الحدود والملاحظة فالصورة المؤلفة من هذه الحدود وامثالها
هيكل التوحيد وعلى هذا كل التوحيد اربعة عشر هيكلا ويعني مقدسة مطهرة
يعني منزهة مكرمة عن رذائل الانية والاعادي **وقوله** فانطقها بتوحيده وذلك
لما اراد ان يعرفوه وصف نفسه وجعل ذلك الوصف حقائقهم فذواتهم ذلك
الوصف فنطقهم بما عرفهم من انفسهم قال عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه
واعلم انه تعالى اظهر على ذواتهم وظواهرهم آثار وحدانيته فلذا تقول انا لان صانعك
واحد ولو كان صانعك اثنين لما قدرت ان تقول انا بل تقول نفسك نحن
كما انك ترى ظلك من مصباح واحد واحدا وعن مصباحين اثنين فتكون انت
اثنين ولو كان صانعك ثلاثة كنت ثلاثة لانك اثر ثلاثة مؤثرين بثلاث حركات
كما ترى ظلك عن ثلاثة مصابيح ثلاثة اظلة لانها اثر ثلاثة مؤثرات والى هذه
الدلالات اشار الصادق عليه السلام في قوله فيا عجبا كيف يعصى الاله ام كيف يجحده
الجاحد وفي كل شيء له آية تدل على انه واحد **قوله** واعتقادنا انها خلقت للبقاء
ولم تخلق للفناء يرد عليه اعتراض لا يكاد يخلو على الحقيقة الا المعصومون
عليهم السلام ويكون بنورهم وتعليمهم واما توجيه كثير من العلماء لدفع الاعتراض
فليس واقعا وانما يكون بمقدمات اقناعية اكثرها ينقطع عنده

وقلبه غير قابل لها لان الانبياء هم من العلم والاشارة الى الاعتراض هو انه
قد اتفق الكل من الحكماء والعقلاء على قاعدتين
الاولى ان كل ما سبقه العدم لحقه العدم والثانية ان كل ما له اول فله اخر
ومقتضى هاتين القاعدتين ان الاشياء اعني ما سوى الله اما تكون قديمة ليس
لها اول ولم يسبقها العدم فتكون باقية واما ان يكون لها اول اي سبقها
فتكون فانية وقولها في الصورتين لتقسيم التعبير وجواب السيد الاماد
بان لها اول وسبقها العدم ومع هذا لا يلحقها العدم لا بقاء الله لها فهي باقية
ببقاء الله ليس عن دليل وانما حكم بالبقاء بظاهر اجماع المليين وبحثنا ليس
مبنيا على النقل وانما هو مبني على الادلة العقلية اما من دليل الفؤاد اعني دليل
الحكمة وهو اعلاها دليل الانبياء والاولياء عليهم او من دليل العقل اعني دليل
اليقين المسمى دليل الموعظة الحسنة وهو دليل المتقين والصالحين او من دليل
العلم اعني دليل المجادلة بالتي هي احسن وهو ادناها وهو دليل العلماء والى حاصل
ان الباحثين في هذه المسئلة تشتتت انظارهم واختلفت اقوالهم فمن الناس
من قال بقدم العالم ومنهم من قال بقدم النفوس المجردة ومنهم من قال بحدوث
الاشياء عن غير بصيرة وانما معتمده على النقل وهو وان كان مصيبا في القول الا انه
غير عارف بالدليل حتى ان من هؤلاء من يستدل على الحدوث ونفسه لا تسكن
لدليله الا من جهة التسليم للنقل فكل ما لا يخالف النقل يقول به مع انه قد
يعتقد ما ينافي اعتقاده فيقول مثلا ان العالم بجميع جزئياته وكلياته حادث
مسبوق بالعدم وان الجنة واهلها والنار واهلها باقون بغير فناء يلحقهم ولا
انقطاع ابدا ويعتقد مع هذا صحة القاعدتين المذكورتين وانت خبير بان
مقتضاهما اما قدم ما سوى الله تعالى واما فناء ما سوى الله تعالى وانقطاعه
واعلم ان عندك بيانا لا تحتاج معه لذلك الاعتراض ولا كاشف لهذه الشبهة
على الحقيقة غيره ان دققت لفهمه وهو ان كل ما سوى الله تعالى فهو حادث
بمعنى انه مسبوق بالغير وكل مسبوق بالغير فهو حادث واذا قلت ان الحادث
هو المسبوق بالعدم قلنا لك ان العدم ليس شيئا يسبق وانما معناه انه كان

كان عددها في رتبته من فوقه وعلى كل تقدير فله ابتداء وعلى القاعدة السابقة يجب
ان يكون له انتهاء لكن الانتهاء في الصعود لا يكون اعلى من الابتداء في النزول
ولا انزل منه بل يجب ان يكون مساويا له في الرتبة ولما كان الممد محتاجا
في بقائه الى المدد كما هو مبرهن عليه وجب ان يمده صانعه عز وجل بما به بقاؤه
وهذا المدد وان كان يجب قابليته من اعماله الصالحة والطالحة الا انه
يكون ما لم يصل اليه لان المدد جديد فيكون اعلى رتبة مما وصل اليه قبل
سواء كان من الخير ام من الشر وهذا المدد يجب ان يكون ما له من نوع مادة
وصورة فاذا وصل اليه المدد الذي كانت رتبته اعلى من ابتداء ما خلق منه كانت
رتبة هذا الواصل الجديد رتبة لابتداء الوصول فتكون اوليته فوق اولية
ما قبله ويكون انتهاؤه به بعد انتهاء ما قبله فاذا امده بمدد ثم بحسب
اعماله واستعداده كان هذا المدد الثاني فوق الاول رتبة فيكون المدد
به الثاني اعلى اوليته من اوليته بالاول وانتهاؤه وانتهاؤه به الثاني بعد
انتهائه بالاول بان يصل المدد الثاني لولا المدد الثاني لفني قبله لان ابتداء المدد
المدد الثاني فوق ابتداء المدد الاول وهكذا بالغاية في رتبة الامداد ومثاله
لو بنيت جدارا طوله عشرة اذرع كان ظله مثله منتهيا الى عشرة اذرع لان
انتهاء طول ظله يجب علو رأس الجدار فاذا بنيت عليه عشرة اذرع مثله
حتى كان علو الجدار عشرين ذراعا كان رأسه الاول الذي هو اعلاه في وسط
وكان ظله عشرين ذراعا فكان انتهاء الظل يجب ابتداءه من رأس الجدار
وهكذا في المدد لا ينقطع عن الحادث والحادث بالمدد المتجدد تختلف
الابتداء ففي كل مدد متجدد يسبق ابتداؤه به ابتداءه بالمدد الاول ويتأخر
انتهاؤه بالثاني عن انتهائه بالاول فالحادث لا ينتهي ابتداؤه لهذا المعنى
اي تجدد الامدادات فكل ما وصل اليه مدد من مقام عال خلق به المدود
من مقام ذلك المدد والانتهاء بنسبة علو الابتداء ولا انقطاع للمدد ولا الابتداء
فلا انقطاع ولا نهاية للانتهاء فافهم فان قلت كيف يخلق من المدد الجديد
وهو مخلوق قبله قلت انه يكسر ويصاغ بالمدد في رتبته ومثاله اذا كان عندك

خاتم صغته من مثقال فضة ثم اردت ان تذوبه وتقويه بمثقال اخر كسرة
وصغته من المثقال الاول ومن المثقال الثاني فكان خاتمك ليس من مثقال
وهي الرتبة الاقلية السفلى بل هو من مثقالين وهي الرتبة الاكثرية العليا وكذلك
الدراهم فان العشرة الدراهم اذا انفقتها في شؤونك شيئا فشيئا في يومين
ولو زدتها حتى كانت عشرين تبقى في اربعة ايام لانها عشرون لا عشرة فتاخر
وقت الانتهاء وهكذا اذا جعلتها مائة واذا كنت دائما تنفق منها
وتزيدها لا تفنى ما دمت تزيدها لانها في الكثرة اللاحقة لا القليلة
الاولى فافهم **فان قلت** ان الزيادة للحادث انما هي في طرف الرجوع
والعود وهذا يلائم قول السيد الاستاد وانت لم ترض بقوله **قلت**
انه يريد ان المدد للبقاء لم يكن ابتداؤه ابتداء للمهدود بل المهدود منقطع
الابتداء غير منقطع الانتهاء وهذا مبني في مقتضى القاعدتين الصحيحتين
المتفق عليها اللتين شهدت لها الاخبار واتفقت عليها العقول
فنقول ان ابتداء هذا المدد الجديد ابتداء المهدود وان اردت تصوره فانظر
الى مثل الخاتم فان بقاءه بالمثقالين انما كان اطول من بقائه بالمثقال لان
بقاءه بالمثقالين من علو رتبتها واكثريتها لا من دنو المثقال واقليته وكذلك
مثل الدينار والدراهم **وقوله** صلى الله عليه وآله انما تنقلون من دار الى دار
هو كما قال صلى الله عليه وآله لانهم انزلهم الله اطوارهم بحكيم صنعه وتقديره
في مراتب الادبار من المعاني العقلية الى جواهر الاظلة الروحية الى الصور
الجوهرية الى الطين الطبيعية بفتح ياء الطين جمع طينة الى الجواهر الهبائية
الى الاشباح المثالية الى المواد العنصرية ثم ردهم بحكيم صنعه وتقديره اليه في
مراتب الاقبال من لطائف الاغذية الى النطف الى العلق الى المضغ الى
العظام الى الاكتساء الى تمام الخلقة بنفخ الروح فانتقلوا باشباحهم الى
القبور فانتقلوا بجواهرهم الى ما بين النفختين وهو مدة اربعمائة سنة
فانتقلوا بالطين الطبيعية بفتح ياء الطين لانهم بقوا في البدء فيها اربعمائة
سنة فكذا في العود كذلك وهو ما بين النفختين نفخة الصعق ونفخة البعث

البعث فاذا هم قيام ينظرون الى البعث والحشر والنشر فانتقلوا بذراتهم حين
قال لهم الست بربكم قالوا بلى في مدة خمسين الف سنة الى الجنة ومقام الوقوف
الاخضر فانتقلوا بنفوسهم في اللوح المحفوظ الى ارض الزعفران فانتقلوا بجواهرهم
الاظلة الروحية الى مقام الاعراف فانتقلوا بعقولهم العقلية الى مقام الرضوان
فانتقلوا بافئدتهم النورية ولا يزالوا في هذا المقام يسيرون بلا غاية ولا نهاية
عنده وفي درجات هذا المقام الغير المتناهية بمحبة الله ورضوانه كما قال في حديث
الاسرار كلما وضعت لهم علما رفعت لهم حلما وليس لمحبتي غاية ولا نهاية **وقوله**
دار الارواح في الابدان غربة يعني ان محلها في العالم الاعلى فنزلت في دار التكليف
وسجنت في الابدان في هذه البلاد الخراب تلعب عليها الرياح الاربع الجنوب من
الكبد والصبا من الرئة والشمال من الطحال والدبور من المرة الصفراء الدبور
حور الذئب ثار الغضب والخنزير الشهوة ولقد اجاد ابن سينا في ابياته
في الروح التي اولها هبطت اليك من المحل الارفع ورقاء ذات تعزز
وتمنع الى اخرها وهي مشهورة وقد اشتملت على مطالب جليلة وان اثر الحالة
في هذه الدنيا النكرة ووضعها في هذا القفص الضيق لاجل التكليف لانه اراد
ان يرفعها الى منازل قربه وكانت بعيدة عن ساحته فامرها باخذ المتاع
لسفرها اليه والتكثر من الزاد فان السفر طويل والطريق بعيد الى الغاية البعيدة
القصوى والتعلم لما جهلت من العلوم والعقائد كما اشار اليه ابن سينا في الابيات
المشار اليها في قوله ان كان اهبطها الاله لحكمة طويت عن الفطن اللبيب
الاورع فهبوطها لا شك ضربة لازب لتكون سامعة بما لم تسمع وتكون عالمة
بكل خفية في العالمين فخرقها لم يرقع ولا نزال في هذا السجن ستر اخر شاهدوا
عليهم في اختيارهم جامعة ما انها لما كانت في العالم الفسيح انبسطت في نفسها
لما حدث في ذاتها من القوة فالقيت في هذا السجن لئلا تدعي الربوبية وقد اشار
الحكماء الاولون الالهيون الى هذا المعنى برموزهم فقالوا لما علمت النفس الاحصت
لسقط ريشها فوقعت الى الارض واصل ذلك ان ادم عليه السلام اكل الشجرة
تنزع منه لباس الجنة فاهبطا الى الارض والمعنى في الكل واحد وان اختلفت

العبارات عبارات تعاشيع وحسنك ظاهر وكل الى ذلك الجمال يشير **وقوله**
ذلك فيه فمنها مشقة ومنها معذبة الى ان يردها عز وجل الى ابدانها اعلم انه اذا
حضر ملك الموت الشخص فان كان مؤمنا حضره النبي وعلي والائمة عليهم
واوصوا به ملك الموت فاستوصى به فيظهر له في احسن صورة ويبشره بما يسره
الواعليهم للقاء المحبة فيقبض روحه باختياره فتخر الروح ساجدة تحت
العرش بين يدي الله سبحانه ثم يكسوها حلة خضراء من الركن الايمن الاسفل من العرش
ثم تهبط الى جنازته فتكون معه فاذا غسل وكفن وحمل الى قبره سارت
معه ترفرف على جنازته او تمشي امامها على اختلاف الروايات فاذا اشرج
عليه اللبن اتاه رومان فتان القبور وكتب الميت اعماله في قطعة من كفنه
باملاء رومان وجعلها على عنقه وهو قوله تعالى وكل انسان الزمناه طائره
في عنقه الكتاب في عنقه ثم ياتيه منكر ونكير وليه لانه فاذا اجاب بشراه
بالجنة ثم يفتح له خوخة من الجنة التي في المغرب الدهاقين الى قبره ياتيه منها
الروح ويملأ الرأ وتروح روحه مع الملك الى الجنة وتجتمع بارواح اسلافه
يأكلون ويشربون ويتنعمون فاذا كان يوم الجمعة او العيد اتاهم الملك عند طلوع
الفجر بنجائب من نور عليها قباب الياقوت والزبرجد فيركبون ويطير بهم بين
السماء والارض حتى ياتوا النجف الاشرف فيسبقون الى الزوال ثم يستأذنون
الملك في زيارة اهاليهم في الدنيا وقبورهم فياذن لهم فياتون اهاليهم و
معهم ملائكة يحجبون عن ابصارهم كل ما يكرهون من اهاليهم ثم يزورون مواضع
حفرهم فاذا كان ظل نشر منه صاح بهم الملك فيركبون فتطير بهم الى غرف
الجنان وان كان شخص منافقا حضره عليهم واعوان ملك الموت
باشد وعيد فيستوحش بذلك فيقبض روحه وينزعها عنها غرقا وينشطها نشطا
فاذا كان في قبره اتاه رومان وكتب اعماله ثم اتاه منكر ونكير وسالاه فلم يجب
فيضربانه بمرزبة من حديد محمية في النار اعني باسه من سخط الله ثم يفتح له خوخة
من النار التي في المشرق عند مطلع الشمس الى قبره ياتيه منها الدخان الى يوم الحشر
ويهبط الملك بروحه الى النار التي في المشرق يعرضون عليها غدوا وعشيا

وعشيا فاذا غربت الشمس اتى بها الى برهوت بواد حضرموت فيعذب
فيها الى طلوع الشمس فيؤتى بها اليها اي الى النار وهكذا ويحتمل افاد وحديثها
يناسب المقام ما فيه من ذكره في الصحيفة اردنا بطرقة عن شيخنا المتصلة
الى ابي عمير عن زيد النرسي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول اذا كان يوم الجمعة
ويوم العيدين امر الله رضوان خازن الجنان ان ينادي في ارواح المؤمنين وهم في
عرصات الجنان ان الله قد اذن لكم بالزيارة الى اهاليكم واحبابكم من اهل الدنيا ثم
يامر الله رضوان ان ياتي لكل روح بناقة من نوق الجنة عليها قبة من زبرجدة خضراء
غشاؤها من ياقوتة رطبة صفراء وعلى النوق جلال وبراقع من سندس الجنان
واستبرقها فيركبون تلك النوق عليهم حلل الجنان متوجون بتيجان اللؤلؤ الرطب
يتلألؤ كانها الكواكب الدرية في جو السماء من قرب الناظر اليها لا من البعد
فيجتمعون في العرصة ثم يامر الله جبرئيل من اهل السماوات ان يستقبلوهم فتستقبلهم
ملائكة كل سماء وتشيعهم ملائكة كل سماء الى السماء الاخرى فينزلون بوادي السلام
وهو واد بظهر الكوفة ثم يتفرقون في البلدان والامصار حتى يزوروا اهاليهم
الذين كانوا معهم في دار الدنيا ومعهم ملائكة يصرفون وجوههم عما يكرهون النظر
اليه الى ما يحبون ويزورون حفر الابدان حتى اذا ما صلى الناس وراح اهل الدنيا
الى منازلهم من مصلاهم نادى فيهم جبرئيل بالرحيل الى غرفات الجنان فيرحلون قال
فبكى رجل في المجلس فقال جعلت فداك هذا المؤمن فما حال الكافر فقال ابو عبد الله
عليه السلام ابدان ملعونة تحت الثرى في بقاع النار وارواح خبيثة ملعونة تجري بوادي برهوت
في بئر الكبريت في مركبات خبيثات ملعونات تؤدي ذلك الفزع والاهوال الى الابدان
الملعونة الخبيثة تحت الثرى في بقاع النار فهي بمنزلة النائم اذا رأى الاهوال
فلا تزال تلك الابدان فزعة ذعرة وتلك الارواح معذبة بانواع العذاب
في انواع المركبات المسخوطات الملعونات المصفدات مسجونات فيها لا ترى
روحا ولا راحة الى مبعث قائمنا فيحشرها الله من تلك المركبات فترد في الابدان
وذلك عند النشرات فتضرب اعناقهم ثم تصير الى النار ابد الابدين ودهر الداهرين
۞ اقول قد ذكرت بعض احوال الفريقين على الاقتصار في هذا الحديث الشريف

ذكرهم عليهم بعض الاسرار التي خفيت على اكثر البصائر والابصار ولولا اني لست
بصدد بيانها لاطلقت عنان القلم في ميدان البيان حتى يقف الناظر على ما لم
تسمعه الاذان واما من ليس بمؤمن ولا كافر فهم لم يمحضوا الايمان ولا الكفر فانهم
تستقر ارواحهم في قبورهم الى يوم القيمة ولا يسئلون في قبورهم بل يلهى عنهم فاذا كان
يوم القيمة جدد لهم التكليف وحوسبوا على اعمالهم فاما الى الجنة واما الى النار **وقوله**
وقال عيسى بن مريم عليهم السلام يعني انه لا يصعد الى السماء فتقتضي طبيعته الا ما
منها اما صعوده ما لم ينزل من السماء اليها تقاسيرا وبعض منهم فانه حكى فنفخ ظاهر
الحال الارواح والنفوس نزلت من السماء فتصعد الى السماء اذا فارقت الابدان
لانها تاوي الى الجنة التي في المغرب المدهامتان وهي الان في الاقليم الثامن وتنظر على
بحسب تجدد الحالات في الرتبة اذ لا جنة وراءها واما الابدان فانها باقية في الارض لانها
خلقت منها واليها تعود وهذا ظاهر الحال واما في حقيقة الامر فكل شيء انزله الله
سبحانه من سماء فذلك الشيء الى ارضه قال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما
ننزله الا بقدر معلوم والتنزيل لا الاظهار فان الغيب اعلى والشهادة اسفل في
طرف الخزائن ام في طرف الشرور في كل شيء بحسبه فعلى هذا اذا كان سكنها في الارض
صعد جسدها الثاني الى جابرسا وجابلقا وانفسها النباتية الى عناصرها
والحيوانية الى الهورقليا وجسدها الاول الى هذه العناصر المحسوسة فلا تدركها ابصار
اهل الدنيا واهل العصمة عليهم السلام ابصارهم تدركها على ما ذكرناه في جواب مسئلة
احد والائمة عليهم السلام وانها لا تبقى في حفرها اكثر من ثلثة ايام وكذلك
الانبياء عليهم السلام اكثر من اربعين يوما على اختلاف الروايات لاختلاف
مراتبهم في الشرف ثم ترفع الى السماء فمن ان رفعها عبارة عن خلعها الصور
البشرية وانها باقية في حفرها الى يوم يبعثون منها **وقوله** وقال جل
ثناؤه ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه اخلد الى الارض واتبع هواه يعني ولو
شئنا ان نرفعه بالايات التي اتيناه وبان نحفظها عليه فلا ينسلخ منها او نرفعه
بالتفضل والعفو ولكنه لما قصد الى العلو نظرا الى نفسه فانحط بذلك الميل
الى السفل واتبع هواه فاخذه الله بهونه واضله الله على علم وذلك لانه خلق من

سجين واصابه لطخ من عليين فتعلق به فاتاه الله بعض اياته لولطخ ذلك
اللطخ فلما انقضت مدة تعلق اللطخ انسلخ منه فانسلخ هو من الايات بالسلخة
من اللطخ يشير بهذا الاستشهاد الى ارتفاع الارواح العلوية واخلاد الارواح
السفلية كل لاحق بمركزه قال الله تعالى كل الينا راجعون فالمؤمن راجع الى
الله من حيث بدء **قال** وقال ايضا قدس سره في كتاب التوحيد ناقلا بسنده
المتصل عن ابي عبد الله عليه السلام ان روح المؤمن لاشد اتصالا بروح الله من اتصال
شعاع الشمس بها **اقول** المراد بروح الله الروح الكلية التي خلقت من شعاعها
البراق والروح الكلية هي الركن الايمن الاسفل من العرش وهو النور الاصفر الذي اصفرت
منه الصفرة وهو ملك يؤدي الى اسرافيل احكام الحيوة وهو روح محمد واهل بيته
الطاهرين صلى الله عليه واله وهو الروح من امر الله والروح من امر الرب والروح يطلق
على اربعة ملائكة الاول الروح من امر الله وهو النور الابيض وهو العقل الكلي وهو
الركن الايمن الاعلى من العرش وهو القلم والثاني الروح من امر الرب المشار اليه اولا
وهو الركن الاسفل من العرش وربما اطلق احدهما على الاخر والثالث والرابع الروحان
اللذان على ملائكة الحجب يعني الكروبيين فالثالث هو الركن الايسر الاعلى من العرش
وهو النور الاخضر الذي اخضرت منه الخضرة وهو ملك يؤدي الى عزرائيل واحد يؤدي
الى ميكائيل وهو اللوح المحفوظ والرابع الركن الايسر الاسفل من العرش وهو النور
الاحمر الذي احمرت منه الحمرة فهذان يطلق على كل منهما الروح وعلى كل منهما ملك ثم على
على ملائكة الحجب يعني الكروبيين وباصطلاح الحكماء الابيض هو العقل الكلي والاصفر
هو الروح الكلية والاخضر هو النفس الكلية والاحمر هو الطبيعة الكلية و
الاربعة المذكورين هم الملائكة العالون الذين لم يسجدوا لادم عليه السلام لانهم هم الانوار
التي سجدت الملائكة لادم عليه السلام لكونها مشرقة على جبينه ولذا قال تعالى لما خاطب
ابليس حين استكبر عن السجود لادم عليه السلام قال له استكبرت ام كنت من العالين
وهم هؤلاء الاربعة وروح المؤمن من اشعة الاربعة فهو في الحقيقة شعاع عن
تلك الانوار وانما قال اشد اتصالا بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها وفي
الروايات عن امير المؤمنين عليه السلام اشد اتصالا من شعاع الشمس لا من اتصال

شعاع الشمس ورد واحد من هذه الرواية لان المفضل عليه هو شعاع الشمس
لا اتصال شعاع الشمس فان كان اللفظ من المعصوم فهو اعلم بما قاله وما يقوله
نحو وما وقع منه بقصد عن علم وان كان من غيره بان كان منقولا بالمعنى فالسهو
من النقل قبل وان حمل على ما قال شده مع ان شعاع الشمس في اتصاله بمادته لذلك
وابدا القادر العليم ضرب مثلا وجعله اية لذلك فلا يصح الاختلاف ولا التخلف
لان عالم الموجودات اشد من عالم الاجسام وعالم هو اصل العالم شهادة فيكون
مناسبته وبيان شبه اشد من عالم الشهادة فانهم وانما نسب اليه بعض هذه الروح
المخلوقة روحانه ونسبها اليه تشريفا لها على ساير الارواح كما قال للكعبة بيتي
والمراد بالمؤمن هنا هم الانبياء وعليهم السلام لا ساير المؤمنين ان اريد الحقيقة لان
ارواحهم عليهم السلام لم يكن شعاعا لها حقيقة الا حقايق ارواح الانبياء عليهم السلام
وان اريد المجاز جاز ان يكون المراد ساير المؤمنين لان ارواح المؤمنين اشعة
لارواح الانبياء وارواح الانبياء اشعة لارواح الائمة عليهم السلام كما صرحت به الاخبار
قال ونقل الشيخ المفيد ره في كتاب المقالات من كتاب نوادر الحكمة
لبعض علمائنا الامامية اصحاب التوحيد رضي الله عنهم مسندا الى ... بن ابي
سليم عن ابن عباس قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله لما اسري بي الى
السماء ... ثم اهبط الى الارض يقول لعلي بن ابي طالب عليه السلام يا علي ان
الله تبارك وتعالى كان ولا شيء معه فخلقني وخلق روحي من نور جلاله فكنت امام
عرش رب العالمين اسبح الله واحمده واهلله وذلك قبل ان خلق السموات
والارض فلما اراد ان يخلق آدم عليه السلام خلقني واياك من طينة عليين وعجنت
بذلك النور وغمسنا في جميع الانهار وانهار الجنة ثم خلق آدم عليه السلام واستودع
صلبه تلك الطينة والنور فلما خلقه استخرج ذريته من ظهره فاستنطقهم وقررهم
بربوبيته فاول ما خلق الله واقر له بالعدل والتوحيد انا وانت والنبيون
على قدر منازلهم وقربهم من الله عز وجل في حديث طويل **اقول** قوله
لبعض علمائنا الامامية يعني ان كتاب نوادر الحكمة وهو المسمى بشبيب
الذهان لان شبيبا يبيع الادهان المنشفة وعنده وبنته فيها بيوت يضيء

يضيء في كل بيت منها وهنا عبر الاخر وهذا الكتاب جمعه محمد بن احمد بن يحيى الاشعري
وسماه كتاب نوادر الحكمة لانه ليس في نوع من العلم بل ولا مرتبا بل جمع
في فنون شيء فلقب الكتاب بذلك بشبيب الدهان وقوله صلى الله عليه
وآله يا علي ان الله كان ولا شيء معه يعني ان الازل ليس في الكثرة والتعدد وفيه
رد على مثل المصنف وامثاله الذين يجعلون وضرة عليهم واسرابهم اعتقاد
ان بسيط الحقيقة كل الاشياء وبرهنوا عليه بانه شيء لا يسلب عنه شيء
وقد تقدم احتجاجهم وابطاله فيكون معه كل شيء لانه كل شيء ومع اعتبار
ان الواجب تعالى لا مجعول بالذات تكون الاشياء المفهومية لا مجعول
بالتبع وتستوي الاشياء اللاحقة في رتبة ذاته بالتبع من معلومات الاشياء
المتغايرة في انفسها المغايرة بالاعيان الثابتة واعتقاد ان معطي الشيء
ليس فاقدا له في ذاته لانه مبدأ لكل شيء فلا يفوته شيء الا انها في ذاته بنحو
اشرف وان وحدته تعقولها طوت كثراتها وامثال هذه الترهات الفاسدة
وكلها منفية بقوله صلى الله عليه وآله كان الله ولا شيء معه وان كل ما دل عليه
لفظ ما خلق الله سبحانه فهو محدث لا من شيء ولا اصل له ولا ذكر قبل احداثه وانما
اختراع اصله حين اخترعه بفعله فلا ذكر له بوجه من الوجوه قبل احداثه بالفعل
ثم قال صلى الله عليه وآله فخلقني وخلق روحي من نور جلاله فاتى بالفاء المفيدة
للترتيب بلا مهلة اشعارا بانه ليس بينه وبين خلقه شيء وان تقدمه سابق
لوجودهم في انفسهم وعنده في اوقات وجودهم وامكنة حدودهم وليس
معهم ولا بائن منهم بينونة عزلة فيكون محصورا وانما هو معهم بفعله وامره
الذي قام به كل شيء ولاجل ذلك ورد وفيما روا كان الله ولا شيء معه وهو الآن
على ما كان عليه يعني ان توحده وتفرده سابق لهم وساوق معهم ولاحق ولم يجمع شيئا
من الاشياء معه تعالى حال من الاحوال بل هو الواحد الاحد الفرد الصمد خلو من خلقه الجميع
وخلقه خلو منه لا بمعنى رتبة ولا بمعنى صفة ولا بمعنى زمنه ولا بمباينته ولا باتصال
ولا بانفصال ولا يصدق على شيء غير ذاته ولا يصدق عليه شيء والمختلف للتفريع
ايضا اشعارا بالتفريق الذي اشار اليه ابو الحسن الرضا عليه السلام في قوله كنهه تفريق

بينه وبين خلقه وغيوره كذبه لما سواه اي يعني شي فقوله خلق من خلقه وخلقه
خلو منه لا يجعله رحمة ولا بعده صفة اي قوله ولا يصدق عليه شي وانما لا
فانما غيوره وبين حده وما سواه يعرف بما عجزه ويستدل بها عليه من حيث
صفة التعريف كما قال امير المؤمنين عليه السلام صفة استدلال عليه لا صفة تكشف
له وقوله صلى الله عليه وآله من نور جلاله الذي اثر جلاله والجلال الحجاب وهو فعله
اذ به خلق بمفعولاته وبه احتجب بهم عنهم وهذا النور هو الحقيقة المحمدية صلى الله
عليه وآله وهو محل الفعل المتقوم به كما لا ينكسر فانه محل الكسر المتقوم به وحلا
وكالقيام في قولك قام الذي هو اسم الفاعل القيام فان القيام محل الحركة
المتقوم به وهذا القائم الذي هو اسم الفاعل وليس مشرق ثم ذات زيد
بل مستناه مثاله الظاهر بالقيام الفاعل له وان كنت تجد ان مشرق قائم هو ذات
زيد في سئل الله اذ يصح وجدانك ويكشف لك الحجب المانعة من ادراك ذلك
وقوله صلى الله عليه وآله فمكثنا امام عرش رب العالمين كنا قبل عرش الموجد
للعالمين اي جميع الخلايق والعرش له اطلاقات منها المشية ومنها نور محمد صلى
الله عليه وآله المشار اليه بقوله تعالى ما وسعني ارضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن فانه
احد معاني الرحمن على العرش استوى باعتبار رابعه هذا القلب هو كل المعاني
للالهية ومنها المركب من اربعة انوار نور احمر منه احمرت الحمرة ونور اصفر منه
اصفرت الصفرة ونور اخضر منه اخضرت الخضرة ونور ابيض منه البياض ومنه
منه الضوء النهار وفي رواية منه ابيض البياض ومنها العلم قال تعالى وكان عرشه
على الماء انه حمل دينه العلم ومنها جميع الخلق ومنها الملك قال تعالى رب العرش
العظيم اي رب الملك العظيم ومنها محدد الجهات ومنها عالم الغيب بالنسبة الى
عالم الشهادة وفي المعجز ذلك فتمامها الاطلاق الاول لانه سابق ذاتا ساوق ظهورا
واما الثاني فمتحد لانه هو عليهم واما الملك والعلم والغيب باعتبار يكون
نوره صلى الله عليه وآله سابق وقوام باعتبار سابقه وما سوى ذلك فنور سابق يجوز
ان يكون الامام تقديم الثمرة الوجه وقوله صلى الله عليه وآله نسبح الله و
نحمده الخ في بعض رواياتهم انهم بعد ان خلقوا بقوا دهورا مسيرة

شي بعد الله عز بهم عليهم يسبحون الله قبل ان يخلق شيئا من خلقه سواهم الف
دهر كل دهر مائة الف سنة على ما يظهر من ظاهر الاخبار واذا قلت كل دهر
مائة الف سنة فزيد على ما يظهر لان هذا التقدير منصوص مخصوص لفظ بل
بمعناه بل قد يستغنا واقل وقد يستغنا واكثر والظاهر له هذا العدد والله
سبحانه ورسوله وآله صلى الله عليه وآله اعلم ثم خلق الانبياء عليهم السلام وكانوا
اساتذة للانبياء والانبياء عليهم السلام يعرفون الله بولايتهم ومحبتهم ويستنون بسنتهم
ويمتثلون امرهم ويعرفون الله سبحانه بسبيل معرفتهم الف دهر كل دهر مائة
الف سنة ثم خلق المؤمنين من انوار الانبياء وشعاع انوارهم قال صلى الله
عليه وآله فلما اراد ان يخلق آدم فتق ذلك يعني علينا من طينة عليين
كشفتها عن اجسادنا عليهم وتخبث بذلك النور الذي هو اول صادر بفعل الله
تعالى وهو الحقيقة المحمدية وهو الماء الذي به حيوة كل شي وهو وجودهم ومنشأها
في جميع الاثار من العلوم والعقل والحياء والحب والرضا والسخاء والصبر
والشكر وغير ذلك من الاثار وصفات الطاعات والفضائل والنور اصل الانهار
الجنة الاربعة لان الماء جرى من ميم بسم الله الرحمن الرحيم ونهر اللبن من هاء الله
ونهر العسل من ميم الرحمن ونهر الخمر من ميم الرحيم فالماء حياتهم واللبن علمهم
والعسل حبهم والخمر سكر معرفتهم ثم خلق آدم واستودع صلبه تلك الطينة و
النور قال العباس بن عبد المطلب في مدح النبي صلى الله عليه وآله من قبلها
طبت في الظلال وفي مستودع حيث يخصف الورق ثم هبطت البلاد
لا بشر انت ولا مضغة ولا علق بل نطفة تركب السفين وقد الجم
نسرا واهله الغرق تنقل من صالب الى رحم اذا مضى عالم بدا طبق حتى احتوى
بيتك المهيمن من خندف علياء تحتها النطق وانت لما ولدت اشرقت الارض
وضاءت بنورك الافق فنحن في ذلك الضياء وفي النور وسبل الرشاد نخترق
وليس قوله بل نطفة ان نورهم صلى الله عليه وآله المتعلق بصلب آدم عليه السلام
المنتقل في الاصلاب الشامخة والارحام المطهرة نطفة صدرة بل نطفة
نور مقدرة يجري فيهم جري الارواح في الاجسام لانهم عليهم السلام في تلك الحال على

كمال الاستقامة ومقام الاعتدال مثل ما روي ان فاطمة عليها السلام كانت تعلم
ان اختها احكام دينها وهي في بطنها وكلهم مثل هذا النوع قبل وبعد فلما خلقه
الله آدم استخرج ذريته من ظهره استخرج من آدم ابنه شيث ويافث واستخرج
من ظهرهما اولادهما وهكذا اخرج كل نسمة من ظهر ابيه وهو سر قوله تعالى واذ
اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم ولم يقل من ظهره وانما قال صلى الله
عليه وآله من ظهره اختصارا في التعبير مع ظهور الحال ولان الخارج من الاب
الخارج من ابيه خارج من اب ابيه ولهذا كان الاب الاب ابا بل اولى من ابنه بابنيه
وذلك لان المكلفين في عالم الذر اخذهم سبحانه من ظهور ابائهم بالتسلسل كما في
هذه الدنيا وكلفهم ثم جعلهم في اصلاب ابائهم فاستنطقهم بما جعل فيهم من
العقول والفهم والاختيار ورفع عنهم الموانع فيما ارادهم وقررهم بربوبيته
فقال الست بربكم ومحمد نبيكم وعلي وليكم فقالوا بلى فمنهم من اجاب بقلبه و
لسانه وهم المؤمنون ومنهم من انكر بقلبه ولسانه وهم الكافرون ومنهم من
اجاب بغير علم وهؤلاء مرجون الى يوم القيمة ومنهم من يلحق في الدنيا باحد الاولين
بعد مدة وتفصيل هذه المقامات طويل فاول ما خلق الله واقر بالعدل
والتوحيد انه وانت انما قال وانت بالنسبة الى من سواهما ولا يلزم منه التشارك
فقد روي ان نور محمد صلى الله عليه وآله خلق قبل خلق نور علي من نور محمد صلى الله
عليهما وآلهما بالفي الف سنة وهو مقر بالعدل والتوحيد ثم خلق منه نور
علي عليه السلام كما تحدث سراجا من سراج قال علي عليه السلام انا من محمد صلى الله عليه وآله كا
كالضوء من الضوء والنبيين على قدر منازلهم وقربهم من الله عز وجل فمن اقر
قبل كان افضل واول النبيين وجد بعد خلق محمد وآله صلى الله عليه وآله بالف
دهر كل دهر مائة الف سنة واتفق المسلمون على ان افضل الانبياء خاتمهم
محمد صلى الله عليه وآله ونوح وابراهيم وموسى وعيسى واتفقوا على انه صلى الله عليه
وآله خير الخلق واختلفوا في الاربعة من اولي العزم فاكثر العامة ان ترتيبهم
في الفضل ابراهيم ثم موسى ثم عيسى وقال بعضهم ثم عيسى ثم موسى واتفقوا
على مفضولية نوح واما اصحابنا فاكثرهم على ان الترتيب في الفضل هكذا ابراهيم

ابراهيم ثم نوح ثم موسى ثم عيسى وقيل نوح ثم ابراهيم ثم موسى ثم عيسى
وهذا هو المترجح عندي فان ابراهيم عليه السلام وان كانت مادحه وذكره وفضائله
في الاحاديث اكثر من نوح عليه السلام الا انه مع ذلك كان من شيعة نوح لقوله تعالى
وان من شيعته لابراهيم ولقوله تعالى واذ اخذ الله من النبيين ميثاقهم ومنك
ومن نوح وابراهيم وموسى وعيسى ابن مريم وهو في مقام التفضيل لا في مقام السبق
في الوجود في الدنيا والا لاخر محمدا صلى الله عليه وآله وايضا ليس في الانبياء
من نبوته عامة الا محمد ونوح عليهما السلام واما ابراهيم عليه السلام فانما ارسل الى اربعين
بيتا وليس نسخ الشريعة دليلا على الافضلية والا لكان عيسى افضل الاربعة
وايضا فان نوحا عليه السلام اوتي من الاسم الاعظم خمسة عشر حرفا وابراهيم عليه السلام
ثمانية وموسى اربعة وعيسى اثنين والله سبحانه ورسوله وخلفاؤه اعلم وبالجملة ثم
سبق الى الاجابة كان افضل والذي يترجح عنده في تفضيل الاربعة عشر معصوما
صلى الله على محمد وآله ان افضلهم وسيدهم رسول الله صلى الله عليه وآله وهؤلاء
ثم من بعده امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليهما السلام ثم الحسن ثم الحسين عليهما السلام لحديث
سيدا شباب اهل الجنة وتفضيل الحسن على الحسين عليهما السلام بالنص الخاص عن
الصادق عليه السلام روى الصدوق في الكمال الدين باسناده الى هشام بن سالم
قال قلت للصادق جعفر بن محمد عليهما السلام الحسن افضل ام الحسين فقال الحسن
افضل من الحسين عليهما السلام قلت فكيف صارت الامامة من بعد الحسين في
عقبه دون ولد الحسن فقال ان الله تبارك وتعالى لم يرد بذلك الا ان
يجعل سنة موسى وهرون جارية في الحسن والحسين عليهما السلام الا ترى انهما كانا
شريكين في النبوة كما كان الحسن والحسين شريكين في الامامة وان الله عز وجل
جعل النبوة في ولد هرون ولم يجعلها في ولد موسى وان كان موسى افضل من هرون
ع ثم القائم عليه السلام عجل الله فرجه لحديث وتسعة من ذرية الحسين تاسعهم قائمهم
اعلمهم رواه المقداد وفي شرح الباب الحادي عشر في الحرز تاسعهم قائمهم اعلمهم
افضلهم وحديث الوصية في قول النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام في امر الوصية
وانا ادفعها اليك يا علي وانت تدفعها الى وصيك ويدفعها وصيك الى اوصيائك

من ولدك واحدا بعد واحد حتى تدفع الى خير اهل الارض بعدك الحديث صريح
تفضيل الحسن والحسين عليهما السلام بحديث سيدا شباب اهل الجنة وتقدم السابقة وفي
معناه روايات كثيرة ثم الائمة الثمانية عليهم السلام كلهم في الفضل وما يحتمل ان لا
المساوات مع ذلك ثم فاطمة عليها السلام كما يشير اليه ما رواه في الفقيه فيما اوحى
محمد عليا عليهما السلام وعلى آله يا علي ان الله عز وجل اشرف على الدنيا فاختارني منها
على رجال العالمين ثم اطلع ثانية فاختارك على رجال العالمين ثم اطلع ثالثة
فاختار الائمة من ولدك على رجال العالمين ثم اطلع رابعة فاختار فاطمة على
نساء العالمين ع وهو يشعر بتفضيلهم عليها عليهم وعليها السلام ومثل حديث
الانوار التي تزهر بها لعلي عليه السلام فانها بقيت كذلك الى ان ولدت الحسين عليهم السلام
قال فقد ظهر من هذه النقول بعد شهادة البرهان المعقول ان للارواح
كينونة سابقة على عالم الاجسام والعقول القادسية والارواح الكلية
عندنا باقية ببقاء الله فضلا عن ابقائه لانها مستهلكة الذوات مطوية الانوار
عند سطوع نور الجلال لا يرون النظر الى ذواتهم خاضعين لله تعالى **اقول**
اما كون الارواح لها كينونة سابقة على عالم الاجسام سبقا دهريا فهو ظاهر
واما السبق الزماني فهو محل الخلاف واكثر المحققين على ان الارواح سابقة
على الاجسام في الدهر واما في الزمان فالاجسام سابقة عليها لانها انما تتكون
من الاجسام كالثمرة من الشجرة والمستفاد من كلام ائمة الهدى عليهم السلام ان الروح
موجودة في غيب النطفة كوجود الشجرة في النواة والحبة في العود الاخضر قبل
ان تظهر السنبلة وهو معنى ما ذكره اكثر المحققين فيكون القول به متحققا نعم
لو قلت انها موجودة في الزمانيات غير ظاهرة الكينونة اصبت وهو معنى
قول المحققين والآن زيد الذي خلق اغاني خلق روحه في هذا القفص وهي
الآن ليست انها في الزمان وانما تكون في الزمان بتعلقها بالجسم فخلق البدن
فاذا قلت لك قام زيد سمعت اللفظ حين الخطاب بجسمك بالالة وادركت
معناه بروحك في مرتبتها من عالم الغيب فقد ادركت المعنى قبل خلق السموات
والارض باربعة الاف عام **وقوله** والعقول القادسة المتقدسة المنزهة

المنزهة بذاتها عن شوائب المواد العنصرية والمدد الزمانية والصور الجسمية
لانها متقدسة عن مطلق المادة ومطلق المدة ومطلق الصورة كما توهمه
اكثر المتأخرين بل لها مواد نورانية ومدد دهرية وصور معنوية والارواح
الكلية والرقائق الغيبية في عالم الغيب كالمضغة في عالم الشهادة بالنسبة
الى اطوار الجنين والعقل كالنطفة وتمام الخلقة كالنفس عندنا باقية ببقاء
الله يريد انها كما قال انه خص بقرينة قوله فضلا عن ابقائه وهذا غلط
ظاهر فان الاشياء كلها لا فرق بين الارواح والاجسام قائمة بامر الله الفعلي اي
المشية قيام صدور وبامره المفعول اي النور المحمدي صلى الله عليه وآله قياما
ركنيا اي قيام تحقق قال الصادق عليه السلام في الدعاء وكل شيء سواك قام بامرك
فبقاء كل شيء بابقاء الله بدوام الامداد **وقوله** لانها مستهلكة الذوات مطوية
الانوار عند سطوع نور الجلال لان ما دونها من درك الشعور وهيئتها اي صور انانيتها
اثر هيئتها كاثر من صورة الكتابة فان مادتها من المداد وصورها من اشعة حركة
يد الكاتب ولا تتوهم ان نور الله عز وجل كما يذهب اليه هؤلاء من انه نور الذات
الغير المصنوع فانهم لا يعرفون الله تعالى وانما نور الله هو فعله ومفعوله وآثاره
وصفاته اي صفات افعاله وكلها محدثة مخلوقة بفعل الله اما الفعل فخلقه الله
بنفسه اي بنفس الفعل لانه فعل وايجاد ولا يحتاج في ايجاده الا الى فعل وايجاد
وهو فعل وايجاد فلا يحتاج في ايجاده الى غير نفسه واما ما سوى الفعل فخلقه الله
بالفعل فهم مستهلكون بوجدانهم في انوار فعله واشعة كبريائه وسوى النظر الى
ذواتهم خاضعين لله تعالى في خدمته ومراقبتهم لحضرته وقد ذكر الملا احمد البردي
دها اعتراضات لبعض الناظرين في قوله باقية ببقاء الله لان ظاهره القول باتحاد
به تعالى واحببت ان اذكره مختصرا واذكر جوابه ليظهر لك قال في حاشيته منها
ان الاتحاد في الوجود لا يتصور الا بين الكلي وجزئي ذلك الكلي كالانسان الموجود
بوجود جزئياته ولا يصح الاتحاد بين الامور الجزئية ولا بين الحقايق المتباينة
كالانسان والفرس والواجب ليس كليا للعقول لتندرج تحته ومنها ان
التباين بين الانسان والفرس دون التباين بين الواجب والممكن واذا امتنع

وضعيف التباين الاتحاد وقوي شديد التباين بالطريق الاولى ومنها ان للواجب
بالذات خواص منها ان لا يكون مجعولا وللممكن خواص منها ان يكون مجعولا فلو جاز
الاتحاد بينهما كان الشيء الواحد مجعولا وغير مجعول هف ومنها ما ثبت
الا متاصلة في نفس الامر وان لا علة جاعلة متقدمة عليها بخلاف الواجب
فلو جاز الاتحاد فاما ان تكون قديمة فيلزم انقلاب الحقايق وان بقيت
على الها لزم اتحادهما جاعلها كان جاعلا لنفسه ومتقدما على نفسه لان
الجاعل متقدم على المجعول ومنها ان وجود الواجب ضروري ووجودها جائز
فالوجود والعدم فيه سواء فلو جاز الاتحاد وكان الشيء ضروريا جائزا هف
قال سلمه الله ويمكن الجواب عن هذه الوجوه جميعا بان المراد ان الحلول
للارواح الكلية وافنيه ببقائه ليس ما هو ظاهره كما فهمه المعترض بل المراد
انهم لا يلتفتون الى ذواتهم اصلا بل يقصرون النظر الى ذاته فما بقي في الوجود
في نظرهم هو وجود الله تعالى لا غير فلا التفات لهم الى وجودهم فكانت الاثنينية
مرتفعة في نظرهم واذا كان الامر كذلك فلا تحصار وجوده وجودها اذ لا غير عندها
الى انتهى ملخصا وانت خبير بان هذا الجواب عجز ودفع للاعتراضات اصلا لان
الجواب انما هو بالاتحاد في الوجدان والاعتراض على دعوى الاتحاد في الوجود لانه
هو المستلزم للبقاء بخلاف الاتحاد في الوجدان فانه لا يستلزم البقاء والاعتراض
متجه فلا مرد له لان الايرادات نشأت عن حسن الفهم لا عن سوء الفهم
قال سعيد بن جبير لم يخلق الله خلقا اعظم من الروح ولو شاء ان يبتلع
السموات والارضين في لقمة لفعل وقال بعضهم الروح لم يخرج من كن لانه لو خرج
من كن كان عليه الذل قيل فمن اي شيء خرج قال من بين جماله وجلاله انتهى اقول
معنى كلامه ان الروح هو امره تعالى وقوله كن فهو نفس امره تعالى وقوله
كن فهو نفس امره تعالى الذي تتكون الاشياء فسائر الموجودات خلقت
وكانت من امره وامره لا يكون من امره والا لزم الدور او التسلسل بل
عالم امره تعالى نشأ من ذاته نشو الضوء من الشمس والنداوة من البحر
فقول سعيد بن جبير لم يخلق الله خلقا اعظم من الروح يريد به

يريد به عقل الكل فانه عندهم قبل جميع المخلوقات ولم يخلق الله شيئا قبله
وهو غلط لانهم انما تمسكوا بما ذكره بعض الحكماء بزعمهم انه تعالى بسيط من كل جهة
والبسيط كذلك لا يصدر عنه الا واحد وبظواهر بعض الاخبار مثل اول
ما خلق الله العقل واول ما خلق الله روحي وقد غلطوا في نفس الامر
وذلك اما في زعمهم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فمنويس كما زعموا اما
اولا فلان الصادر عن صانعهم لا يصدر الا بواسطة الفعل لا من الذات لانه منزه
عن الولادة واذا ثبت بالعقل والنقل ان العقل مفعول وان المفعول لا يصدر
لا يصدر من ذات الفاعل وانما يصدر من فعله والفعل يتعدد بتعدد الحيثيات
الايجادية وامكنة محدثاته فيجب تعدد مفعولاته لكن الفاعل اذا كان مختارا
تعدد في ارادته ان شاء فعل وان شاء لم يفعل لانه انما يفعل اذا كان
المختار حكيما لمقتضى المصلحة فلما اقتضت المصلحة وحدة اول مفعول لم
يحدث الا عقلا واحدا وليس لانه لا يمكن الا الواحد وكيف لا يمكن الا الواحد وهو
صادر من فعل المختار وفعل المختار انما يكون في وقت دون وقت وجهة
دون جهة ومشيئة وذلك لتعدد الصادر منه ولا كون البسيط الذي ليس له الا
جهة واحدة يجب الحاد ومقصورا انما ذلك من سعة الخلق واما ثانيا فلان
الخالق الذي يجب فيه اجتماع النقيضين وارتفاعهما بحيث يكون اجتماعهما
عين ارتفاعهما مثل ارتفاع اوليته نفس اخريته وظاهريته عين باطنيته
وقربه عين بعده وعلوه نفس دنوه وهكذا من الامور المتنافية مثل هو
عال عين ليس بعال وظاهر عين ليس بظاهر فهكذا لا يصح ان تقدر
قدرته على قدر ادراك المعقول فانه من قدر قدرة الله سبحانه على قدر فعله
بحيث بعد صدور اكثر من واحد عن البسيط فيما تدركه عقولهم لا يبعد فيما لا
تدركه عقولهم ولا تقدر قدرته على قدر عقولهم قال الله تعالى ويخلق ما لا
تعلمون وقوله ولو شاء ان يبتلع السموات والارضين في لقمة لفعل ماخوذ
من ظاهر بعض الاخبار وهو ظاهر عن كبره وعظمه وقوله وقال بعضهم ان الروح
لم يخرج لانه لو خرج من كن كان عليه الذل فقول له لانه انما استشهد به لانه ارتضاه

ويريد هذا القائل غير ما يريد علماء الدين عليهم السلام لانهم انما يريدون بالروح
المخلوقة الصادرة من نور الانوار اعني الحقيقة المحمدية ومن ارض القابليات
وهي تطلق كما تقدم على العقل الكلي عقل الكل وعلى الروح الملكية وهؤلاء
يريدون به عالم الامر الفعل وعلى رايهم انه قديم متحد بالذات متعللين بانه
تقدس صنع الاشياء بذاته ولا لاحتاج في صنعه الى غيره فيبنى ان الروح لو
كانت مخلوقة للزمها ذل المصنوعية والانفعال بل هي امر الله وكلاهم
باطل لان هذه الروح مخلوقة صادرة من كن كصدور الصوت من الفرع وان
اصطلحوا على تسمية الفعل بالروح نفيته ان الروح عند اهل الشرع واهل العارف
الالهية اذا اطلقت تبادرت الافهام الى الروح المخلوقة اعني العقل والروح
واما الذل فلازم لها لذاتها وان لحقها العز بالله تعزها من الامور الطبيعية قال
تعالى ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين يعني بالله ومن يستنكف عن عبادته فسيحشرهم
اليه جميعا واما هؤلاء الخبيث حكموا باتحاده بالله لزعمهم تنزيهه عن الذل ونحن
لما نزهنا المعبود عز وجل عن الاتحاد بالسوى حكمنا على الروح بالذل لذاتها
وقد قال الله وهم من خشيته مشفقون ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك
نجزيه جهنم كذلك نجزي الظالمين وهؤلاء لا يقولون بان الروح من السوى قال
الملا احمد النزاري المذكور صاحب حاشيته في ان العالم حادث زمانا قال وهذا
مبني على ما قال اعني المصنف من ان العقول القادسة والارواح الملكية باقية
ببقاء الله دون ابقائه فليست بعالم بمعنى ما سوى الله فانهم اشتهر فيها مثل
في هذا الكلام وكما اراد وامثاله فانهم جعلوا الارواح والعقول ليست
مما سوى الله تعالى وربما تكيف خلقها ثم لم تكن سواء لا حول ولا قوة الا بالله
العلي العظيم وقيل لبعض القائلين فهو اشير وصرح تعالى من باين جماله وجلاله
انتول من عظيم وسا وسهم فالروح تولد لا بالايجاد والذي يعبر به يكون بلى من
جماله الذي هو نور الذات والجلال هو الحجاب وقيل الجلال هو حجاب الذات
او نورها الذي يحتجب به والجمال نور الجلال واما حاصل هذا الاعتقاد وظاهر الفساد
ولو وجهنا قوله من باين جماله وجلاله قلنا ان جلاله وجماله القديمين هما عين

عين الذات البحت والذات البحت لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد و
الجمال والجلال الحادثان ليس الا فعله وصفات فعله باي اعتبار او مفعوله
وصفات مفعوله وكل له داخرون لا يستكبرون عن عبادته قول المصنف
اقول معنى كلامه ان الروح هو امره تعالى وقوله كن فهو نفس امره فعله الذي
به تتكون الاشياء وانا اقول كانهم لا يعرفون الذي يراد من الروح حيث
يريدون به امره الذي هو فعله **وقوله** وكن فهو نفس امره ايضا ظاهره ليس
بصحيح معنى انه ان اراد ان كن بلفظ حقيقة هو امره الذي هو فعله فنعم كن
صورة الامر وقد جعلها الله سبحانه مثله بهذا المعنى لان في الحقيقة انما خفت
صورة الامر لكن للاشارة اي ان الفعل تكوين شيء رابيه بالكاف التي هي
الاشارة الى الكون والنون اشارة الى العين المكونة فقوله وكن نفس
امره غلط يقول الصادق عليه السلام لا كاف ولا نون وانما اراد فكان ثم انا
قد ذكرنا في الشرح مرارا متعددة ان الامر قسمان امر هو الفعل اي المشية
والارادة والابداع وامر هو المفعول الاول يعني النور المحمدي ص فبالامر الاول
قامت الاشياء قيام صدور وبالثاني قامت الاشياء قيام تحقق يعني فيما
وقال المصنف فسائر الاشياء خلقت وكانت من امره يعني من فعله فهذا
صحيح عنده وان كان هو يعتقد ان كثيرا من الاشياء لا هو باعتباره ليست مخلوقة
كالامكان والحدوث وامثالها وقال وامره لا يكون من امره والا لزم الدور
او التسلسل واقول يريد ان كن امره فلا يكون صادرا من كن الذي هو امره
وهذا تصحيح للكلام ذلك البعض القائل وهذا ليس بصحيح لما قدمنا ان الامر
الذي هو الفعل خلقه الله بنفسه كما قال الصادق عليه السلام خلق الله المشية بنفسها
ثم خلق الاشياء بالمشية وهي الفعل المخلوق به فاذا كان مخلوق بنفسه فاين
الدور او التسلسل لانا لا نريد ان نفسه شيء غيره لانه ايجاد والايجاد محدث لا يحتاج
في ايجاده الا الى ايجاد فلا يحتاج في ايجاده الى غير نفسه وقال المصنف بل عالم
امره نشاء من ذاته نشو الضوء من الشمس والنداوة من البحر واقول يريد
ان الفعل نشاء من ذات الله مثل نشو الضوء من الشمس والضوء ليس بفعل

من الشمس وانا ما ادري ما يريد المصنف هل يريد انه ولادة من ذاته تعالى او
انه لازم له تعالى او انه امر خارج عنه فان اريد انه تعالى فاعل بذاته فذاته مغايرة و
عبارته وما يظهر من كلامه صادقة على الثلاثة وكلها باطلة **وقوله** والنداوة
من الجوهر الذي خلقه من ماء البحر نفسه فان اراد المنفصل منه واحدا لم يكن جوهرا
للثلاثة وانما يريد واحدا من الولادة لان النداوة ظاهر البيت وعرضه
له وان اراد كونها عرضا فهو يريد اوسط الثلاثة وعلى كل تقدير فمراده باطل
من الحق وانما وانما ذاته الازل وفعله في الامكان والحدوث الراجح الى حق
الرب واين العبد **قال** وقال ابن بابويه ايضا في كتاب الاعتقادات
اعتقادنا في الانبياء والرسل والائمة عليهم السلام ان فيهم خمسة ارواح روح القدس
وروح الايمان وروح القوة وروح الشهوة وروح المدرج وفي المؤمنين
اربعة ارواح وفي الكافرين ثلثة ارواح واما قوله تعالى ويسئلونك عن الروح
قل الروح من امر ربي فانه خلق اعظم من جبرئيل وميكائيل كان مع رسول
الله صلى الله عليه وآله ومع الملائكة وهو من الملكوت انتهى كلامه **اقول**
ان الخمسة الارواح هنا جواهر نفسانية بسيطة يعني انما حصص جزئية متشخصة
تشخصا نوعيا وهو مرادنا بكونها بسائط وذلك كاجزاء الشيء الواحد فان
الشيء متعين بتعينات شخصية واجزاؤه كل منها متعين بتشخصات
نوعية لانها حصص من النوع لا تتمايز التميز الشخصي الا بانضمام بعضها الى بعض
ومرادنا بالتشخص الشخصي ما يفيد معنى غير معنى المادة وكل جزء قبل الانضمام
اذا تشخص التشخص الشخصي ادى معنى في نفسه غير ما يفيده بالانضمام ولهذا
قلنا ان كلا منها تشخصه نوعي لهذا المعنى والا فانه اذا وصلت الحصة الجزئية
للشيء قبل الانضمام لزمها التشخص الشخصي بالنسبة اليها اما بالنسبة الى
المركب فتشخصها نوعي مثلا اذا قلت ق فان القاف في نفسها تشخصها شخصيا
معنى انها غير قولك م لكن تشخصها في نفسها بالنسبة الى ما تتركب منها
نوعي قمقم فتكون القاف بانضمامها الى باقي الحروف مفيدة معنى
شخصيا غير ما تفيده في قولك قلب وغير هذا في قدر وهذا معلوم لمن له علم

معلوم ان هذه الارواح ارواح جزئية تتنوع الا ان روح القدس هو
الروح الاعظم ولا توجد الا في الانبياء والرسل والائمة عليهم السلام وبها يمتنعون
من المعاصي الصغائر والكبائر مع القدرة عليها والتمكن منها اختيارا وروح
الايمان وهو روح اليقين القار في الجنان مطابقة على الاركان ما يرضي
الرحمن وتوجد في الانبياء والرسل والائمة عليهم السلام وفي المستقرين الايمان
وروح القوة التي بها حمل التثقيل ومعاناة الاشياء الشاقة و
روح الشهوة وهي التي بها يشتهي الاكل والشرب والنكاح وما اشبه ذلك وروح
المدرج وهي القوة التي يدب بها على الارض وهذه الارواح الثلاث توجد
في الانبياء والرسل والائمة عليهم السلام وفي المؤمنين وفي الكافرين وفي سائر
الحيوانات فاذا اجتمعت مع روح القدس استولت على الثلاث
ومالت بها الى مقتضاها من الطاعات بحيث لا تخرج عن سلطانه
ابدا الا ان يشاء الله تعالى فتستهلك الالتفاتات الى مقتضى نفسها لغلبة
روح القدس عليها واذا اجتمعت مع روح الايمان ولم تكن معها روح
القدس وكانت روح الايمان مطمئنة راضية بل وراضية مرضية ما لم
تكن كاملة كالاولى فان روح الايمان تستولي على الثلاث من غير استهلاك
فتكون الثلاث في اغلب احوالها تابعة لروح الايمان وقد تخلص حصته
فتميل بطبعها الى مقتضاها لعدم فناء طبيعتها بالكلية فتقارف
المعاصي ثم لما ترددها بالميل وانات روح الايمان الى الطاعة والتوبة وتستدرك
ما فرطت عنه او فرطت فيه من المجاهدة تارة بالتوبة او بالندم والاستغفار
وهو كما ورد ما تم مقام التوبة لمن لا يريد بعينه الا ما اراد الله وحكمته ان الذين
اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون اللهم اغفر
لنا ما مضى من ذنوبنا واعصمنا فيما بقي من اعمارنا انك اكرم المسئولين وفي
اهل العصمة عليهم السلام خمسة ارواح وفي المؤمنين اربعة ارواح وفي الكافرين
والمنافقين والمشركين وسائر الحيوانات ثلثة ارواح وذلك قوله
الله عز وجل ان هم الا كالانعام بل هم اضل واما قوله ويسئلونك عن الروح

قل الروح من امر ربي ففيه وجهان انه الروح الحيواني الذي المتحرك بالارادة
وذلك لان بعض اليهود اتوا الى النبي صلى الله عليه وآله وقالوا نسئله
فان اجاب فليس بنبي لان الانبياء حكماء لا يتكلمون لاحد بما لا يفهمه
وان لم يجب فهو نبي فلما كان صلى الله عليه وآله حجة الله على جميع خلقه
ولا يجوز ان يكون لله تعالى حجة يسئل فيقول لا ادري لم يجز ان لا يجيب اذا
سئل وكان حكيما لا يضع الاشياء في غير مواضعها ولا يكلم احدا بما لا يفهمه
اجاب بحقيقة الجواب على نوع الابهام لعدم فقال من امر ربي وذلك بامر الله
وتسديده لنبيه وامر الله هو الحقيقة كما ذكرنا مرارا ويطلق على العقل ايضا
كما تقدم الا انه في هذه الاية على هذا التوجيه تتعين ارادة الحقيقة المحمدية
عنه بقرينة قوله من الا الذي على الابتداء اي انها لا تدخل الا على المادة فنقول
صنعت الخاتم من فضة وخلق الانسان من تراب والفعل لا يصح ان يكون
مادة للمفعول كما ترى في الكتابة فانها ليست بحركة من حركة اليد بان تكون
مادة للكتابة نعم تكون صورته من هيئة الفعل كما ترى صورة الكتابة من
هيئة الفعل لا مادة المفعول الحقيقي فكذلك وان خفي على اكثر الافهام توهم
ان مادته من الفعل قياسا على ما فهم من ضرب ضربا اي ضربا هو المفعول
الحقيقي وهو الذي يقع عليه تاكيدا لانه ناشئ منه وليس كما فهم من ضربا
وان كان ضربا انه للمفعولات بفعل الله الا ان اجزائه ليست هي احرف
ضرب بعينها ولا منها وانما هي صاغه في قالب احرف ضرب بمعنى ان المتكلم
جذب هواء الى جوفه وصاغه حرفا بآلة مخارج الحروف من لسانه وشفتيه
ولهاته وحلقه فلما قال ضرب وانما تلفظ وذلك على الفعل واراد ان يؤكده
بالمره او الاتيان بغايته واثره لا يكون الا بما ياتي به فجذب هواء كالاول
وصاغ حروفه في قالب حروفه ليعلم انه اثره وتاكيد انه ناشئ عنه و
ليس ناشئا منه فالفعل احدثه الله بنفسه في الامكان الراجح وافاد به
هواء امكانيا من الراجح فصاغه به فيه وهو النور المحمدي صلى الله عليه وآله
ثم بعد ما شاء الله من الدهور صاغ من النور ومن قابليته التي هي الزيت

الزيت الذي يكاد يضيء ولو لم تمسسه نار ولولاه يتعلق به العقل المكني عنه
بالنار المتعلق بالفعل المذكور عقلا وهو عقل الكل المسمى بالعقل الكلي و
بالروح من امر الله وهو النور الابيض وروحها وهو روح القدس وهو روح الكل
المسمى بالروح الكلي وبالروح من امر ربي وقد يطلق على النفس ايضا فيقال قبض
ملك الموت روحه اي نفسه ويطلق على العقل قال صلى الله عليه وآله اول
ما خلق الله العقل واول ما خلق الله روحي وقال الصادق عليه السلم ان الله خلق
العقل وهو اول خلق من الروحانيين عن يمين العرش وعنه وجهه وهو انه
ملك اعظم من جبرئيل وميكائيل روى عنه عليهم السلام وهو الذي اشرنا اليه بانه من امر
الله او من امر ربي وهو من الملكوت واعلم انه قد وقع خلاف في الملكوت وقد
اشرنا فيما سبق هنا فيما تقدم الى بعضه والاكثر على انه تحت الجبروت والجبروت فوقه
بناء على ان الملكوت عالم النفوس والجبروت عالم الارواح وقال البعض
بالعكس وهو مروي ايضا وهنا في هذا الحديث فيه احتمالان ناشئان من ان
الروح المذكور في الحديث المفسر للآية هل المراد به العقل الذي هو من امر الله ام
الروح الذي هي من امر الرب والفرق في التعبير بين امر الله وامر الرب انا نريد بامر الرب
المربة وهو اسم الرحمن الذي استوى برحمانيته على العرش فاعطى كل ذي حق حقه و
ساق الى كل مخلوق رزقه وامر الله هو اسم الله وهو العقل والالف القائم وصورته
في بساطته هكذا ا والالف المبسوط هو النفس اي اللوح المحفوظ وصورته هكذا
ـــ والروح بينهما وصورتها هكذا لـ فافهم **قال** وقد اخذ هذا الكلام
من احاديث ائمتنا المعصومين صلوات الله عليهم والمراد من روح القدس
الروح الذي كان مع الله من غير مراجعة الى ذاته وهو المسمى عند الحكماء بالعقل
الفعال ومن روح الايمان العقل الذي صار عقلا بالفعل بعد ما كان عقلا
بالقوة ومن روح القوة النفس الناطقة الانسانية وهي عقل هيولاني
بالقوة ومن روح الشهوة النفس الحيوانية التي شانها الشهوة والغضب
ومن روح المدرج الروح الطبيعي الذي هو مبدأ التنمية والتغذية وهذه الارواح
الخمسة متفاوتة في الحصول في الانسان على التدريج **اقول** قوله اخذ هذا الكلام

يريد به الصدوق ره وقوله والمراد من روح القدس الى قوله الى دائر يريد منه
غير ما تدل عليه عبارته فان الذي تدل عليه عبارته انه الروح المخلوقة وهو ملك
الذي يكون مع الانبياء والرسل والائمة عليهم السلام وانه مع العبد بالاقبال
عليه وعدم الغفلة عن ذكره ولذا قال وهو المسمى عند الحكماء بالعقل الفعال
واما مراده فانه يعني به الروح الذي سواه نفسه وهو كن وليس صادرا من كن الذي
سواه وهو شيء من ذات الله نشوء الضوء من الشمس والنداوة من البحر كما تقدم
الاشارة اليه والى فساده واما قوله بالعقل الفعال فاعلم ان العقل الفعال
يطلقه الحكماء الالهيون الاولون على عقل الكل الذي فوض الله تعالى اليه ايجاد
لكونه آلة يصنع ما دونه وبعضهم وهم اصحاب القول العشرة يطلقونه
على العقل العاشر الذي هو عقل العناصر وقد قررنا بطلان عقل هؤلاء ولو
فرض صحته فالعقل الكلي احق بهذه الصفة وفي العلل للصدوق بسنده الى
عمر بن علي عن ابيه علي بن ابي طالب عليهم السلام ان النبي صلى الله عليه وآله سئل مم خلق
الله عز وجل العقل فقال خلقه ملكا له رؤوس بعدد الخلايق من خلق ومن لم يخلق
الى يوم القيمة ولكل راس وجه ولكل آدمي راس من رؤوس العقل واسم
ذلك الانسان على وجه ذلك الراس مكتوب وعلى كل وجه ستر ملقى لا يكشف
ذلك الستر من ذلك الوجه حتى يولد هذا المولود ويبلغ حد الرجال او حد النساء
فاذا بلغ كشف ذلك الستر فيقع في قلب هذا الانسان نور فيفهم الفريضة
والسنة والجيد والردي الا ومثل العقل في القلب كمثل السراج في وسط البيت ع
اقول فهذا بعض ما ذكر في فعله في عالم الغيب وما ذكر في فعله في عالم الشهادة
والشهادة فقول الله عز وجل له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر فقال له
وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا احب الي منك بك اثيب وبك
ولا اكملتك الا فيمن احب ع اقول وقد تقدم انه يكون مع الانبياء و
المرسلين بوجه من وجوهه وهو روح عصمتهم ولم ينزل بكله قبل ولادة
محمد صلى الله عليه وآله ومنذ نزل عليه لم يصعد قط فهو بكله مع خلفائه
عليهم السلام وهو الان بكله مع الحجة عليه السلام وهو باب اجابة المعصومين فمن كان

كان عنده نور فكل طلب من آياته فذلك النور وليس غير ذلك النور ومحمد
وآله صلى الله عليه وآله هو عندهم بكله فكل ما سئل عنه يأتيهم به وهو
نور ليلة القدر روى الحسن بن سليمن الحلي في مختصر بصائر سعد بن عبد الله
الاشعري رضي الله عنه عن الحسن بن عباس بن حريش عن ابي جعفر عليه السلام قال سئل ابا عبد الله
عليه السلام رجل من اهل بيته عن سورة انا انزلناه في ليلة القدر فقال ويلك سألت
عن عظيم اياك والسؤال عن مثل هذا فقام الرجل قال فاتيته يوما فاقبلت
عليه فسألته فقال انا انزلناه نور عند الانبياء والاوصياء
لا يريدون حاجة من السماء ولا من الارض الا ذكروها لذلك النور فاتاهم بها
وفيه بهذا السند قال الصادق عليه السلام انا انزلناه نور كهيئة العين على راس
النبي والاوصياء عليه وعليهم السلام لا يريد احد منا علم امر من امر الارض او من
امر السماء الى الحجب التي بين الله وبين العرش الا رفع طرفه الى ذلك النور فراى
تفسير الذي اراد فيه مكتوبا ع اقول قوله كهيئة العين قيل لعل المراد بالعين
الشعاع الشمس ويحتمل ان يراد بها الدورية التي تعتقد الذي افهم ان المراد بها
عين تعقلها وعاينه عليه السلام قوله ومن روح الايمان يعني به المراد من روح
الايمان العقل المستفاد الذي صار عقلا بالفعل بعد ما كان عقلا بالقوة
اقول العقل لغة الحبس وعند اهل الشرايع والملل يطلق على معان
بحسب مراداتهم ومذاقاتهم الاول العقل الذي هو مناط التكليف الشرعي
من حيث انه يدعو الى التادب بالآداب الشرعية بقدر الوسع او دون
الوسع علما وعملا فلا يتوجه الا في فقده التكليف وقيل في تحديده بوجوه
مشتركة منها انه قوة غريزية يدرك بها العلم بالضروريات عند سلامة الالات
فالنائم على هذا التعريف لا يسمى عاقلا لعدم العلم وشمله ما يعرف به
حسن الحسن وقبح القبيح ومنها انه قوة ادراك الخير والشر والتمييز بينهما
والتمكن من معرفة اسباب الامور وما يؤدي اليها وما يمنع منها ومنها
انه العلم ببعض الضروريات وهو العقل بالملكة وقريب منه ما قيل
انه العلم بوجوب الواجب واستحالة المستحيل في مجاري العادات

ومنها انه عدم الجنون عما من شانه ذلك فهو صفة اولية للانسان تدعوا
الى الافعال الحسنة وحذرة الجهل والبوار وصفة يستعد بها لاستنتاج
المجهولات من المعلومات وضده الجنون المعنى الثاني ان العقل هو العلم
التام بالشيء الحاصل من التامل التام فيه المعنى الثالث هو التادب
بالاداب الحسنة في طلب العلم بالاشياء من حيث حسنها وقبحها وكمالها
ونقصها ونفعها وضررها والعمل بذلك العمل المعنى الرابع العقل هو
التادب بالاداب المستفادة من التجارب بمجارى الاحوال المعنى الخامس
العقل هو جودة الذهن وسرعة انتقاله الى الدقايق مع حبس النفس
على الحق وهو الذي اشير اليه في الحديث العقل ما عبد به الرحمن واكتسب
به الجنان وقد يطلق عليه الذكاء والفطنة والفهم والبصيرة وكذا الكياسة
وان كان مع حبس النفس على ضد الحق مع رعاية منافع الدنيا فقط فليس
بعقل بل شبه النكراء والشيطنة والجربزة والفطانة البتراء ويقابل هذا
العقل الجهل والحمق والغباوة والبلاهة والبلادة المعنى السادس
العقل ميل النفس الى الافعال الحسنة والعقل بهذا المعنى فطري وكسبي
وكذا بالمعنى الذي قبله والفطري منه ما خلقه الله مع خلق النطفة وهو
الاضعف من مراتب الفطري ومنه ما يخلق عند الولادة وهو المتوسط ومنه
ما يخلق عند البلوغ وهو الاقوى والكسبي ما يحصل بعد ذلك بتكرر مراجعة
العقل في المعارف ومعالجة الصنايع ووقته كل العمر وهو عند الحكماء في
انظارهم اي زمن الربيع لا يعدم من العالم الالهي وقت تحصيل الكمالات
لا يفقد في اول العمر وفي وسطه وفي اخره وهذا الكسبي اختياري في طلب
وجدوا ما الفطري فقيل انه اختياري عند التكليف الاول في عالم الذر
وقيل انه اجابي الا ان تنزلات العقل الاول في المراتب الكونية عند وجود
لها باذن الله عز وجل اجابة تكوينية اقول والحق انه اختياري بل الحق انه
ليس في الوجود اضطراري بل كل الموجودات مختارة الا انها اثر المختار فهم من
فهم وقد حققناه في مباحثنا وفي الفوايد حقا لا مزيد عليه ولا مناص

لا مناص عنه المعنى السابع العقل هو النفس الناطقة الانسانية باعتبار مراتبها
في استكمالها علما وعملا ويطلق هذا المعنى على نفس تلك المراتب وعلى قواها في تلك
المراتب وذلك ان للنفس قوة باعتبارها تأثرها عما فوقها وتستفيد بما يكمل
جوهرها من التعقلات ويسمى ذلك عقلا نظريا وباعتبار تاثيرها في البدن تكميل
جوهره اختيارا لانه آلة لها في تحصيل العلم والعمل وللنفس ايضا قوة اخرى تسمى
عقلا عمليا وللاولى اعني العقل النظري اربع مراتب الاولى استعداد بعيد
للكمال وهو محض قابليته للادراك ويسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى
المجردة عن الصور احترازا عن الهيولى الثانية التي اخذت الصور فيها اعني المادة
وهي في الثانية استعداد متوسط لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات
بالاولى ويسمى عقلا بالملكة يعني بالقوة لا بالفعل الثالثة استعداد قريب
لاستحضار النظريات متى شاء ويسمى عقلا بالفعل وقيل يسمى هذا عقلا مستفادا
الرابعة الكمال وهو تحصيل النظريات مشاهدة ويسمى عقلا مستفادا وقيل
يسمى هذا عقلا بالفعل وقد يعتبر هذا بالقياس الى جميع مدركاته بحيث لا يغيب
عنه شيء وهو بهذا المعنى انما يكون في الاخرة كذا قيل ومنهم من جوزه في الدنيا
لنفوس قوية لا تشغل شيء ولا شك في وجوده في الدنيا مع اهل العصمة عليهم
وهو فوقهم تعالى ولا يحتملك الا فيمن احب واهل محبته على الحقيقة محمد واهل
بيته الطاهرين عليه وعليهم ومن دونهم شيعتهم من الانبياء والمرسلين والمخصوصين
من اتباعهم وللثاني وهو العقل العملي ايضا اربع مراتب الاولى تهذيب الظاهر
باستعمال الشرايع المطهرة الثانية تهذيب الباطن من المهلكات الردية و
ترك الشواغل عن عالم الغيب الثالثة تحلي النفس بالصور القدسية بعد التقرب
والاتصال بعالم الغيب بمباشرة روح اليقين الرابعة الخلاء وفناؤها بالمعرفة
به نفاذا واستغراقه بانوار الجلال والجمال وهو مقام الصدق في المحبة مع الله في
جميع المواطن بحيث لا يفقده حيث يحب ولا يجده حيث يكره واعلم ان
ما يطلق عليه اسم العقل اثنان احدهما الجوهر الدراك للاشياء وهو متعلق بباطن
الجسم الصنوبري الذي في الصدر وهو القلب الذي عناه الله بقوله تعالى لمن

يعني القلوب التي في الصدور تتعلق التدبير ومرادنا بقولنا بباطن الجسم
انه لا يتعلق بالاجسام الا بالواسطة والواسطة هنا هي النفس المسماة بالصدر
فان المراد بالصدر هنا هو النفس والخيال فانه صدر القلب الذي هو العقل
الجوهري وهو راسخ من العقل الكلي اذ وجهه في النفس مستنيرة باشراقه عليها
كاستنارة الجدار باشراق الشمس عليه وثانيتها فعله وادراكه وبصره وسمعه وهو
متعلق بباطن الدماغ ومرادنا بباطن الدماغ الذي في الراس فعل النفس
والخيال وادراكها وبصرها وسمعها وذلك في دماغ الراس فانما فعل النفس والخيال
وادراكها وبصرها وسمعها مشرقان باشراق وجه العقل عليها كاشراق النفس
والخيال باشراق القلب عليها والاول راسخ من عقل الكل وذلك الراسخ هو
امر الهي خاص بعقل ذلك الشخص وعقل ذلك الشخص الخاص به الذي يقبل الزيادة
والنقصان هو اشراق وجه الراسخ الخاص به من العقل الكلي عليه فالاشراق
عقل الشخص يزيد باصلاح قلبه بحسن الغذاء وبالاعمال الصالحة والنيات
الخالصة وينقص بعكس ذلك واما وجهه الخاص به من عقل الكل فلا يزيد ولا
ينقص والمستفاد وبالفعل هو القابل للزيادة والنقصان وحيث كان اختيار
المصنف ان المستفاد وهو النهاية جعله روح الايمان وكان الذي يجول
في خاطري ان المرتبة الثالثة هي المستفاد وبالفعل هي الرابعة ثم اعلم ان روح
الايمان ليست هي العقل لان العقل هو وجه الوجود اعني الفؤاد الذي هو حقيقة
الشيء من ربه وهو نور الله الذي ينظر به المؤمن وله هيكل معنوي مركب من حدود
جبروتية معنوية احدها روح الايمان فروح الايمان ركن من اركان العقل
الشرعي لانه نور متقوم على هيئات هياكل التوحيد قوله في وصف المستفاد
الذي صار عقلا بالفعل بعد ما كان عقلا بالقوة يريد به العقل ما يقابل
القوة لا قسيم المستفاد قوله ومن روح القوة المراد من روح القوة
في الحديث النفس الناطقة الانسانية وهي عقل هيولاني بالقوة ليس بصحيح
لان العقل بجميع انواعه نور للنفس الناطقة الانسانية لانه ان اراد بها الفلكية
او الحيوانية الحسية فهذه مركب للنفس الكلية التي هي مركب العقل وان اراد

اراد بها الناطقة القدسية فالعقل من قواها بل هو مركبها وهي روحه لانها
هي النفس ومن عرف نفسه فقد عرف ربه على ان الامام عليه السلام في نفس حديث الارواح
الخمس فسرها بالقوة التي يحمل بها الاثقال ولهذا تكون في كل حيوان ناطق
او صامت واين هذه من العقل الهيولاني الذي هو النور الاول اعني اول اشراق وجهه
من عقل الكل على باطن قلبه الصنوبري وكذلك قوله المراد من روح الشهوة النفس
الحيوانية فان هذه هي الحس الفلكية التي اصلها الافلاك ومغرزها القلب
للاقوى نثبت روح المدرج وروح الشهوة وروح القوة والامام عليه السلام
حين ذكر الارواح فسر روح القوة بالقوة التي يحمل بها الثقيل وروح الشهوة
التي بها ياكل ويشرب وينكح وروح المدرج التي بها يدب ويدرج ويشير لها انها
من قوى الحيوانية الحساسة الفلكية وانما فسرها بهذا حيث لم يأخذ الحديث
من اصله وانما اخذه من اعتقاد ابن بابويه فاقتصر على ما فيه ووجه الارواح
الثلاث على هذه المعاني الفلكية والمراد من الطبيعي الذي هو مبدأ النمو هو
النفس النباتية وهي غذاء تركب من جزء من التراب وجزء من الهواء وجزء من
النار وجزئين من الماء بعد تعديلها وتنزيهها عن الغرائب على ما قرر في العلم
الطبيعي قوله وهذه الخمسة مترتبة الحصول على التدريج يريد ان كل واحدة شرط
لما بعدها والشرط سابق على المشروط فتكون مترتبة في حصولها للشيء شيئا
فشيئا وهذا الكلام يتاتى في البعض لكن ليس على ترتيب ما ذكره لان الخمسة
الاواخر اعني روح القوة وروح الشهوة وروح المدرج في الحقيقة مساوقة
لكون كل واحدة من متممات الاخرى لكن اذا غفلنا عن هذا النظر في الحقيقة
واعتبرنا الظاهر فالحصول فيها ان حصول دهري وحصول زماني اما الحصول الدهري
فانت تعرف روح القدس بها لا يكاد يتناهى في الحصول الزماني اخرها حصولا
ومن دون روح في الحصول الدهري روح الايمان وهي قبل روح القدس في الزماني
ومن دونها روح القوة في الحصول الدهري لكونها من اثار الطبيعة الكلية كما اشار
سبحانه اليه قال علمه شديد القوى ذو مرة فاستوى وهو جبرئيل عليه السلام حامل
النور الاحمر وهو الطبيعة ومن دون روح القوة روح المدرج في الدهري وهي

بعد روح الشهوة في الحصول الزماني لان روح الشهوة هي مبدا التكون
والغذاء وهو حاصل في النطفة **قال** فالانسان ما دام في الرحم ليس له الا النفس
النباتية ثم تحدث له بعد الولادة النفس الحيوانية اعني القوة الخيالية ويحدث
له في اوان البلوغ الحيواني والاشتداد الصوري النفس الناطقة وهو العقل العلمي
واما العقل بالفعل فلا يحدث الا في افراد البشر وهم العرفاء والمؤمنون حقا
بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر واما روح القدس فهو المخصوص باولياء
الله **اقول** قوله فالانسان ما دام في الرحم ليس له الا النفس النباتية يدل على
انه يريد بتلك الارواح المذكورة ما فوق الماديات فظهره الانسان من النطفة
الى الولادة في النفس النباتية وقد ظهر لك ان روح الشهوة مساوقة للنباتية
لان النمو انما يكون بالاغتذاء بالملائم ولا نعني بروح الشهوة الا الميل الى الملائم
وهذا موجود في النطفة والام تكون علقة نعم هو في الحيوان اظهر وهي تتبع بعينها
ولكنها مثل ضعيفة لضعف احساس النطفة بالنسبة الى احساس الحيوان
وان كانت هناك ورا هذا العالم ظاهره قال امير المؤمنين عليه السلام ان لله في كل
ثلاثة عساكر عسكر ينزلون من الاصلاب الى الارحام وعسكر ينزلون من الارحام
الى فضاء الدنيا وعسكر يرحلون من الدنيا الى الاخرة الخ والمصنف تكلف هذا
التاويل بصرف تلك الصور الى النفوس لاجل ذكرها بلفظ الارواح و
الامام عليه السلام يعني ان روح القوة مثلا بها يحمل الثقيل وروح المدرج بها
يسعى ويدب ويدرج وروح الشهوة بها ياكل ويشرب وينكح وكل هذه ارواح
مزاجية وهي قوى النفس الحيوانية الحسية لا ان روح القوة التي يحمل بها
الثقيل هو العقل الهيولاني كما توهم ولا ان روح الشهوة التي بها ياكل ويشرب
هو القوة الخيالية ولا ان روح المدرج هو الذي يحدث عند البلوغ الحيواني فقط
قوله لا يقدر على المشي قبل البلوغ حتى يحصل له العقل العلمي الكبير واين كلامه
من كلام الامام عليه السلام وانما تكلف هذا التاويل البعيد حيث ان الامام عليه السلام
عبر عنها بالارواح والمصنف لا يعرف من الارواح الا المجردات **وقوله** واما
العقل بالفعل فلا يحدث الا في افراد البشر ويريد به المرتبة الثالثة من العقل

العقل وهو المستفاد ويريد به ما اراده الامام عليه السلام من روح الايمان وليس
كما اراد لانه عليه السلام يعني بروح الايمان نحو اليقين الناشئ عن الاعمال الصالحة و
النيات الخالصة لا التلوين الناشئ من ملازمة قراءة المثنوي واوهام الملاحدة
كما قال وهم العرفاء وعطف المؤمنين على العرفاء يدل على انهم غيرهم وعلى كلا تقدير
فانما يعني ما يشبه غيرانه فالمؤمنون حقا بالله عنده هم الذين يقولون ان بسيط
الحقيقة كل الاشياء وامثال هذا في الملائكة والكتب والرسل واليوم الاخر فان
السقط وان صح في اصل الجنين لم يصح في نفس الارادة واما روح القدس فكما
قال مخصوص باولياء الله الا ان المراد في هذا المقام غير الملك الذي يسددهم
عليهم السلام بل المراد به نفوسهم الملكوتية الالهية التي اصلها العقل منه بدت
وعنه وعت كما في زيارات الله تعالى **قال** وهذه الارواح الخمسة انوار
متفاوتة في شدة النورية وضعفها كلها موجودة بوجود واحد ان مراتب
متدرجة الحصول متحد وجودها والذي يعضد ما ذكره صاحب الاعتقادات
من طريق الرواية ما نقل عن كميل بن زياد انه قال سالت مولانا امير المؤمنين عليه السلام
فقلت يا امير المؤمنين اريد ان تعرفني نفسي قال يا كميل اي نفس تريد ان
اعرفك قلت يا مولاي وهل هي الا نفس واحدة قال يا كميل انما هي اربعة
النامية النباتية والحسية الحيوانية والناطقة القدسية والكلية الالهية ولكل
واحدة من هذه خمس قوى وخاصيتان فالنامية النباتية لها خمس قوى جاذبة
وماسكة وهاضمة ودافعة ومربية ولها خاصيتان الرضا والغضب وانبعاثها
من القلب والناطقة القدسية لها خمس قوى فكر وذكر وعلم وحلم ونباهة و
ليس لها انبعاث وهي اشبه الاشياء بالنفوس الملكية ولها خاصيتان النزاهة و
الحكمة والكلية الالهية لها خمس قوى بقاء في فناء ونعيم في شقاء وعز في ذل وفقر
في غناء وصبر في بلاء ولها خاصيتان الرضا والتسليم وهذه التي مبدؤها من الله
واليه تعود قال الله تعالى ونفخت فيه من روحي وقال يا ايتها النفس المطمئنة
ارجعي الى ربك راضية مرضية والعقل وسط الكل **اقول** قوله وهذه الارواح
الخمسة انوار متفاوتة في شدة النورية وضعفها ليس بصحيح لان شان

الزيادة والنقصان وانبعاثها من الكبد والحسية الحيوانية لها خمس قوى
سمع وبصر وشم وذوق ولمس ولها خاصيتان

المتفاوتة في الشدة والضعف ان تكون من نوع واحد كما ذكره بقوله وكلها موجودة
بوجود واحد وهذه شهادة منه ان روح القدس التي بها رفع رتبتها عن الايجاد
بل قال انها لم تخرج من كن كما يظهر من كلامه السابق لمن تدبر فيه وروح الشهوة
الحيوانية كما قال من نوع واحد ليس بينها فارق ولا مميز الا شدة روح القدس
وضعف روح الشهوة لان الجنس كلها موجودة بوجود واحد من طينة واحدة
لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وقد ظهر لنا ان روح القدس لم يخرج منها
شيء ولم يخلق منها شيء الا الاربعة عشر معصوما عليهم السلام ان اريد بها صفة النفس
الكلية كما يأتي وان اريد بها العقل والملك لم يتنزل في غيرهم نعم خلق الله من
شعاعها ارواح الانبياء والرسل مائة الف نبي واربعة وعشرون الف نبي وذلك
بعد ما مضت سنة خلقهم عليهم السلام الف دهر كل دهر مائة الف سنة وبقوا الانبياء
يدعون الله سبحانه بدين الاربعة عشر عليهم السلام الف دهر كذلك ثم خلق من شعاع
انوار الانبياء عليهم السلام ارواح المؤمنين اعني الارواح الناطقة القدسية التي مثل
التي عناها امير المؤمنين بقوله السابق التي ليس لها انبعاث وهي اشبه الاشياء
بالنفوس الملكية ومن اشعتها خلق نفوس الملائكة ومن اشعة نفوسهم
خلق النفس الحيوانية واين هذا من ذلك وكيف تكون الجنس بوجود واحد
بل ليست بوجود واحد ولا بايجاد واحد الا على راي المصنف بان كل الاشياء
بوجود واحد وهو وجود مطلق فان اراد هنا ما يعتقده كما ذكرنا بقا فقد
ابطل مدلولات الالفاظ ومعانيها كما ابطل الاعتقاد **وقوله** فانها متدرجة
الحصول فيمن وجدت له يعني به ان حصولها لمن هي فيه على التدريج لحصولها في
نفسها في مراتب وجودها وعلى قوله فاكبر روح الشهوة وما صغر روح
القدس لان الذي بينها درجتين روح القوة وروح الايمان والحاصل لا فائدة
في البيان هنا ولا في العتاب **وقوله** وبعضها ما ذكره صاحب الاعتقادات
الى هذا الا بعضه وليس بينها مناسبة لان حديث الارواح يذكر فيه قوى
النفس الناطقة وملكاتها وقوى جسدها وطبيعته وحديث كميل في تعداد
الانفس ذواتها لا صفاتها ولهذا كانت الانفس باعتبار ذواتها اربعا

اربعا والارواح خمس لان روح القدس في الحديث الاول صفة النفس
الكلية الالهية في حديث كميل وروح الايمان صفة الناطقة القدسية و
روح القوة وروح الشهوة وروح المدرج صفات وقوى للحيوانية الحسية
معونة القوى الطبيعانية التي هي قوى النفس النباتية والنفس النامية النباتية
هي مركبة من العناصر الاربعة جزء من الغذاء الناري وجزء من الترابي وجزء من
الهوائي وجزء من المائي اجتمعت الخمسة واعتدلت بالانحلال حتى صارت
بيموستا فنضجت بنظر الكواكب فصارت نفسا نباتية نامية ولها قوى
خمس تستمد منها ما تستطعمه من الاغذية جاذبة من المرة الصفراء وما
تقوم مقامها كما في الشجر من الحرارة واليبوسة وهي ركن العنصر الناري
وشأنها جذب مادة الغذاء وجذب الغذاء بعد تخليصه من المادة وماسكة
من المرة السوداء وما يقوم مقامها من اليبوسة والبرودة وهي الركن الترابي
وشأنها امساك الغذاء على ما يناسبه وهاضمة من الدم وما يقوم مقامه
ومنبعها الكبد من الحرارة والرطوبة وهي الركن الهوائي وشأنها هضم المادة
والكيلوس والكيموس واحالته من نوع العضو من البلغم وما يقوم مقامه
ومنبعها الرئة من الرطوبة والبرودة وهي الركن المائي وشأنها دفع الغذاء
الى العضو ودفع فاضله الى ما بعده ومربية وهي قوة من النفس تفعل النفس
بها تنمية الاعضاء بما هو من نوعها من الغذاء وفي فعل النفس النامية لانها
تألفت من طبائع الاربع السابقة فكانت طبيعة خامسة فللنفس
النباتية خمس قوى اربع مركبة كل واحدة من طبيعتين والخامسة
من الجميع لاحتياج التربية الى الكل لان النمو يحتاج الى الاربع السابقة
على جهة الشيوع لا التجزؤ وللنفس النامية خاصيتان الزيادة عند
اتصال الغذاء على الوجه الملايم المقارب للاعتدال وهي النمو والنقصان
عند اختلال الشرائط وهو الذبول وانبعاث النفس النامية من الكبد
لانها محل الرطوبة والحرارة اللذين هما علة العظم الذي هو علة الاتحاد
الاول وهو منشأ النفس النامية والثانية النفس الحسية الحيوانية وهي من

النفوس الفلكية لان النفس النباتية مقرها الدم الاصفر المتعلق بالعلق
الدم الذي في تجاويف القلب من الجانب الايسر اكثر فتلك الاجزاء
اللطيفة التي هي النفس النباتية اذا اعتدل نضجها حتى كانت بخارا لطيفا
بتاثير اشعة الكواكب كالشمس والقمر والنجوم وبحر الليل والنهار تلطف
ذلك البخار المعتدل في نيرانه ونضجه حتى ساوى جرم الافلاك فاشرقت
عليه النفس الفلكية فتحرك بحركتها مثاله اذا قربت خشبة يابسة من الجمر
الملتهب فانها تصفر ثم تسود بحرارة الجمر ثم تشتعل منها النار وان
لم تتصل بها لانها بحرارته تحللت حتى صارت بخارا فتعلقت النار
بها بواسطة الهواء المتصل بالجمر وبالخشبة فهذه هي النفس الحيوانية الحسية
وتكون في كل حيوان بري او بحري من انسان او غيره شوى او كان قريبا
او غيره كما ان النباتية تكون في كل من ذكر وتكون في سائر النباتات
بل قد تكون فيما دون النباتات من البرازخ كالمرجان فانه وان كان
من الاحجار فهو من الاشجار لانه ينمو ولذا قيل انه برزخ بين النبات
والمعدن ولها خمس قوى تدرك بها المحسوسات سمع تدرك به الاصوات
اواوق الصوت بواسطة الهواء باب سمعها ادركته بصوته في تجاويفها
وهو الطبل المصنوع على باب الدماغ من فرق الاذنين وبصر تدرك
به الالوان والاضواء بانطباع صورها في جليدية العينين بالقوة
التي في تقاطع قصبتي العينين وشم تدرك به روائح الاشياء بواسطة
حلمتي المنخرين بانبساطهما في الرائحة الطيبة وانقباضهما في الخبيثة وذوق
تدرك به الطعوم بواسطة اللسان بنفوذ لطيف من ذي الطعم ملائم
او منافر في تجاويف مسامه ولمس تدرك به لين الاشياء وخشونتها
برقة قوة احساس سارية منها في سائر الجسد الا انها في انملة السبابة
اقوى لشدة رقة الاحساس فيها ولها خاصيتان الرضا والغضب فالرضا
اختيار الشيء وطمانينة القلب عنده لانبساط برودة الروح والغضب
بالعكس وهو غليان دم القلب لطلب الانتقام لالتهاب حرارة

حرارة النفس وانبعاثها من القلب لان سبب تعلقها من الحيوان
الافلاك بالحيوان هو الابخرة المعتدلة في الوزن والنضج المتعلقة بالدم
الاصفر المتعلق بالعلق الدم الكائنة في تجاويف القلب من الجانب
الايسر منه اكثر كما مر والنفس الناطقة القدسية وهي جوهر نوراني وجوهر
قدس الهي والنموذج تصويري ربوبي وكتاب صور ربانية وهيكل التوحيد
والمثل المنزه عن التحديد اصلها النور ووكرها الطور لها خمس قوى فكر
من عطارد وذكر من زحل وعلم من المشتري وحلم من القمر ونباهة من
الشمس وليس لها انبعاث لتجردها عن المواد العنصرية والمدد الزمانية
وهي اشبه الاشياء بالنفوس الملكية التي هي عالية عن المواد عارية عن القوة
والاستعداد ولها خاصيتان النزاهة لتعففها عن اوساخ الطبيعة
والانطباع بموافقة احكام الشريعة والحكمة لتلالؤ اشعتها في الانوار العقلية
وروي عن الصادق عليه السلم انه قال ان الصورة الانسانية اكبر حجة الله
على خلقه وهي الكتاب الذي كتبه بيده وهي الهيكل الذي بناه بحكمته وهي مجموع
صور العالمين وهي المختصر من اللوح المحفوظ وهي الشاهد على كل غائب وهي الحجة
على كل جاحد وهي الصراط المستقيم الى كل خير وهي الصراط الممدود بين الجنة
والنار هي هذه النفس شعاع من النفس الرابعة اعني النفس الكلية
الالهية فهي نسبة الى الكلية نور ووجه قائم بها اشرقها قيام تحقق وهو
القيام الركني وهيكل الانسان المظاهر ظل هيكلها فهو مثلها وهي اصله تتعلق
بهذا البدن تعلق اشراق لانها لا تنزل من روحها وانما هي كما قال الشاعر
هي الشمس مسكنها في السماء فعز الفؤاد عزاء جميلا فلن تستطيع اليها
صعودا ولن تستطيع اليك نزولا والرابعة النفس الكلية الالهية
هي الكتاب المبين والكتاب الحفيظ واللوح المحفوظ والنور الاخضر
والكون الملائم والباء من بسم الله الرحمن الرحيم وهو اسم الرحمن و
شريك الفرقان وهي نفس الله التي لا يعلم منها عيسى بن مريم في قوله تعلم
ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وبها تم بعض اوصافها في حديث

الا اجابة ولما جنس قوت بقضاء بالتمرغ في الفناء في سبحات وجهه وسقم من خشيته
في شغفه بمحبته ورحمته وعز بخدمته وعبادته وتفويض الامور اليه في ذلك
عبوديته لعز ربوبيته وفقر مفتقر اليه في غنى التوكل عليه وصبر على المكروه
في بلائه ولما حاصل منها الرضا بما يفعله وهو العبودية الخالصة والتسليم له
في كل ما يجريه وهذه النفس التي مبدؤها من الله تعالى من فعله وحكمته لا من ذاته
لانه لا يخرج منه شيء ولا يعود اليه شيء ولكن كل شيء مبدؤه من الله تعالى من اصل
الصادر عن فعل الله تعالى فانه يقال له من الله واليه تعود اي المبدأ لها
من اثر فعله تعود كما قال تعالى والى الله ترجع الامور اي الى حكمه وتقديره
قال الله تعالى ونفخت فيه من روحي وهي روح خلقها وكرمها وشرفها بالانتساب
اليه والاختصاص به كما قال بيتي وعبدي كما شرفها بانتساب مبدئها منه وعودها
اليه قال تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية اي ارجعي
راضية بما اتاك من فضله ورحمته ورضوانه مرضية اي راضيا لك وعنك شاكرا
لاعمالك والعقل وسط الكل هي ارتباط هذه النفوس الاربع لانها
تنزلاته في ادباره حيث قال تعالى ادبر فادبر وفي اقباله اليها عنه حين
قال تعالى اقبل فاقبل فقبل التنزل نزل بها وفي الصعود صعد بها وورد
ان اعرابيا سأل امير المؤمنين عليه السلام عن النفس فقال عن اي النفس تسئل
فقال يا مولاي هل النفس عديدة فقال عليه السلام نفس نامية نباتية ونفس
حسية حيوانية ونفس ناطقة قدسية ونفس الهية ملكوتية فقال يا مولاي
ما النباتية قال قوة اصلها الطبايع الاربع بدء ايجادها عند سقط
النطفة مقرها الكبد مادتها من لطائف الاغذية فعلها النمو والزيادة
وسبب فراقها اختلاف المتولدات فاذا فارقت عادت الى ما منه بدأت
عود ممازجة لا عود مجاورة فقال يا مولاي وما النفس الحيوانية قال قوة
فلكية وحرارة غريزية اصلها الافلاك بدء ايجادها عند الولادة الجسمانية
فعلها الحيوة والحركة والظلم والغشم والغلبة واكتساب الاموال
والشهوات الدنيوية مقرها القلب سبب فراقها اختلاف المتولدات

المتولدات فاذا فارقت عادت الى ما منه بدأت عود ممازجة لا عود
مجاورة فتعدم صورتها ويبطل فعلها ووجودها ويضمحل تركيبها فقال له
يا مولاي وما النفس الناطقة القدسية قال قوة لاهوتية بدء ايجادها عند الولادة
الدنيوية مقرها العلوم الحقيقية الدينية موادها التاييدات العقلية فعلها
المعارف الربانية فراقها عند تحلل الالات الجسمانية فاذا فارقت عادت
الى ما منه بدأت عود مجاورة لا عود ممازجة فقال يا مولاي وما النفس اللاهوتية
الملكوتية فقال قوة لاهوتية وجوهرة بسيطة حية بالذات اصلها العقل
منه بدأت وعنه وعت واليه دلت واشارت وعودتها اليه اذا كملت
وشابهته ومنها بدأت الموجودات واليها تعود بالكمال فهي ذات الله
العليا وشجرة طوبى وسدرة المنتهى وجنة المأوى من عرفها لم يشق ومن جهلها
ضل سعيه وغوى فقال السائل يا مولاي وما العقل قال العقل جوهر دراك
محيط بالاشياء من جميع جهاتها عارف بالشيء قبل كونه فهو علة الموجودات
ونهاية المطالب انتهى اقول فقوله عليه السلام بدؤها عند سقط النطفة يعني
في الرحم اذ قبل سقوطها هي من المعادن فلما سقطت في الرحم وكانت نطفة
الرجل مادة يابسة التقت بنطفة المرأة وهي باردة رطبة حصلت الفترة
بين ما هو كالنار وبين ما هو كالماء فوفق الله تعالى بحكمته دم الحيض اليها
فتوسط بينهما وفيه مزاج بارد يابس وهو التراب الذي اخذ مادته الملك
من الارض من الموضع الذي اذا مات لا يدفن الا فيه فاتى ومزجها باذن الله
عز وجل في النطفتين ببرودته يكسر حرارة نطفة الرجل لئلا تحرق نطفة
المرأة وبيبوسته يكسر رطوبة نطفة المرأة لئلا تطفئ نطفة الرجل وتكون
نطفة الرجل بقدر نصف نطفة المرأة لتعتدل في الطبايع والتراب
قد يكون بقدر نطفة الرجل او ضعفها او نصفها او ربعها او سدسها او اقل
وكل هذه يكفي في مطلق التوفيق بينها الا انه اذا كان بقدر نطفة الرجل او اكثر
ربما فسد المزاج فغلبت السوداء فربما تكون محترقة واذا قل كثيرا فسد المزاج
فتغلب الصفراء او البلغم واذا كان بقدر النصف الى ما يقرب من مساواة

نطفة الرجل صحيح المزاج وكانت السوداء مقهورة فى رحمها فيعتدل المزاج
فيكون عاقلا عالما حافظا زكيا فاذا خلص التراب من الشوائب كانت
صافية فيكون ح نبيا او حكيما قال الرضا عليه السلم ما بعث الله نبيا الا صاحب
مرة سوداء صافية ع فاذا احتقنت الاسباب تالفت القوة اى النفس
النامية النباتية التى بها يحصل العقد والنضوح بتقدير الله تعالى تحصل
للمرأة تحت تشعيعه لبقى بحرارته حرارة الرحم ليحصل التعفين الذى علة الانحلال
ليحصل الغذاء الذى النمو وليحصل العقد الذى هو علة الامتزاج ولذلك قال عليه
بدؤها عند سقوط النطفة قال عليه السلم وسبب فراقها اختلاف المتولدات
اى المتولدات من الغذاء الطعام والشراب بزيادة احد الطبائع الاربع بعضه
على بعض حتى تبطل لطاغية الزائدة الاخر الناقصة فيبطل تركيب القوة
المتالفة من الكل بالاعتدال فتفارق الاخلاط فاذا فارقت عادت الى
ما منه بدئت عود ممازجة لا عود مجاورة فتلحق يبوستها بالتراب فتمتزج بها
وتلحق رطوبتها بالهواء فتمتزج به وتلحق برودتها بالماء فتمتزج به وتلحق
يبوستها بالتراب فتمتزج به وكل ذلك امتزاج استهلاك للتمييز لا استهلاك
فناء وقوله عليه السلم فى النفس الحيوانية قوة فلكية وحرارة غريزية اصلها
الافلاك يريد ان النفس الحيوانية من نفوس الافلاك على نحو ما اشرنا اليه
بتنزل ومن حرارة لانها من علة الكون وركن الحيوة والغريزية اى الطبيعية اصلها
الافلاك كما مر سابقا ومن فى غيب النامية النباتية لان متعلقها الذى
هو الابخرة المعتدلة وزنا ونضجا كامنة فى النطفة الامشاج وفى غذائها
اى النطفتين وفى التراب الذى يقال انه ليس منها ولا من غيرها وهذه كلها
مختلطة بالغرائب والاعراض الفاسدة وفى ح مستغرقة فى غيبها فاذا اخلصت
من الاعراض الغريبة واحدث بالتعديل والنضج ظهر المتعلق المتوسط المعتدل
بالنضج وظهرت النفس الكامنة فيه عند تمام الاربعة الاشهر التى هى الولادة
الجسمانية لان الجسم ولد النفس وهو اول ايجادها اى ظهورها فى متعلقها
والولادة الثانية التى هى خروج الجنين من بطن امه صورة الاولى فقوله

فقوله عليه السلم ايجادها ان اريد به ظهورها من الغيب والشهادة فى
الاولى والثانية صورة لها وان اريد به ظهورها الى فضاء الدنيا فهو على
الظاهر ظاهر ولا يصح ان يراد بايجادها من الغيب عند الولادة الظاهرة
كيف وهو الحاكم بوجودها وتحققها عند تمام الاربعة الاشهر وقوله
وفعلها الخ اى فعلها الطبيعى الحيوة اى التحرك بالارادة والحركة اى الكون
الاول فى المكان الثانى والظلم اى وضع الاشياء فى غير مواضعها والغشم اى
الاخذ بعنف والغلبة اى الاستيلاء واكتساب الاموال والشهوات الدنيوية
لشدة الحرص مقرها القلب لانها متعلقة بالابخرة الصافية المعتدلة النضجة
المتعلقة بالدم الاصفر المتعلق بالعلق الدم الكائنة فى تجاويف القلب
سبب فراقها اختلاف المتولدات لانها اذا اختلفت الطبائع ومال منها
الاقوى العقوى منها ضده فلم يبق لها قرار لفساد مكانها وخرابه فاذا فارقت
عادت الى ما منه بدئت اى الى نفوس الافلاك عود ممازجة لانها من قوى
متعددة من الافلاك المتعددة فاذا انفك تركيبها بطلت فامتزج كل جزء
منها باصله كقطرة الماء فى البحر فيبطل فعلها ووجودها ويبطل تركيبها وقال
عليه السلم النفس الناطقة القدسية قوة لاهوتية اى روحانية بدء ايجادها عند
الولادة الدنيوية معناه كما تقدم فى الحيوانية الحسية بل سابقة على النطفة لانها
كانت فى غيب النطفة المعنوية فى الكافى بسنده الى ابى اسماعيل الصيقل الرازى
عن ابى عبدالله عليه السلم قال ان فى الجنة شجرة تسمى المزن فاذا اراد الله ان يخلق مؤمنا
اقطر منها قطرة فلا تصيب بقلة ولا ثمرة اكل منها مؤمن او كافر الا اخرج
الله تعالى من صلبه مؤمنا ع فتكامنة فى النطفة القاطرة من شجرة المزن على
البقلة والثمرة فاذا اكلها انتقلت الى الكيموس ثم اذا صفى ثم انتقلت
الى الكيموس ثم الى النطفة المنى فى الصلب ثم الى الرحم فى النطفة ومنها الى
العلقة ثم الى المضغة ثم الى العظام ثم اذا تمت الخلقة ظهرت ثم اذا ولد
طلعت كما مر مقرها العلوم الحقيقية اى العلوم المقرونة بالاعمال الصالحة "الدينية
فانها مسكن ثبتتها موادها التاييدات العقلية اى استمدادها من الانوار

العقلية المشرقة على كنهها فعلها المعارف الربانية الا انها تنتزع الى معرفة
خالقها فراقها عند تحلل الالات الجسمانية التي هي محل آثار اقتدار تعلقها فاذا
تحللت وتفككت بسبب اختلاف الاخلاط فارقت صاعدة الى ربها
راجعة على قفى عليها فتعود الى ما منه بدئت عود مجاورة لا عود ممازجة لان
بدئها وانما تجدد في اوليته فاذا عادت اليه لم تمتزج به لانها كانت تحت بدئها
حال رجوعها فاذا صعدت الى مبدئها المتحد الاعلى لم تصل اليه ذاتا وقد تحدد
لها بده قبله وفوقه وهكذا من فضل رفيع الدرجات الذي لا تنفع خزائنه
فلا تزال مجاورة لمبدئها غير ممازجة له لتجددها لتجدد مبدئها فقط لان لها
بدء جديد وقال عليه النفس اللاهوتية الملكوتية قوة لاهوتية روحانية
قدسية وجوهرة بسيطة انما قال جوهرة بسيطة مع ان الناطقة القدسية كذلك
لان تلك وان كانت في نفسها جوهرة بسيطة لكنها بالنسبة الى هذه مركبة
من شعاع هذه وظل الملكية فكانت هذه احق بالجوهرة البسيطة حية بالذات
لا تموت بل باقية ببقاء الله لانها وجه الله الذي لا يهلك في ساير خلقه و
بالذات لان حياتها من فاضل نفس فوقها كالنفوس التي ذكرت المتقدمة
اذ ليس فوق هذه الا العقل وهي مركبة ومأواه اصلها العقل لانه لها
كالنطفة للجنين لانها تطور الله في الروح فطوره الاول فيه علمت
وبه نطقت واليه ولت واشارت بانه نورها وحياتها وبه علمت و
اطاعت كما قال تعالى لم تعلمون الا ما علمكم الله فعلمه الله لحق العبودية
لحق الربوبية فلما علمها تابت عن انيتها واقامت الصلوة التي امرها بها
وانت فكانت اخته بعد ان كانت بنته كما قال تعالى فان تابوا واقاموا
الصلوة واتوا الزكوة فاخوانكم قال عليه وعودتها اليه اذا كملت شابهته
اذ كانت اخته في الدين ومنها بدئت الموجودات كالناطقة القدسية
فانها اول من بدئت منها واليها تعود قال صلى الله عليه واله ظهرت الموجودات
من باء بسم الله الرحمن الرحيم رواه ابن ابي جمهور في المجلي واليها تعود
الموجودات بالكمال فهي ذات الله العليا قال عليه يا من دل على ذاته

بذاته التي خلقها ذكرتها وشرفها بنسبتها اليه تعالى فانها كما قال بيتي و
عبدي وشجرة طوبى وسدرة المنتهى طوبى اسم الجنة وقيل بلغة اهل الهند
وفي الحديث شجرة طوبى هي شجرة في الجنة اصلها في دار النبي صلى الله عليه واله
وليس مؤمن الا وفي داره غصن منها لا تخطر على قلبه شهوة الا اتاه بها ذلك
الغصن ولو ان راكبا مجدا سار في ظلها مائة عام ما خرج منها ولو طار من اسفلها
غراب ما بلغ اعلاها حتى يسقط هرما وعن النبي صلى الله عليه واله طوبى شجرة
في الجنة اصلها في داري وفرعها في دار علي فقيل له في ذلك فقال داري ودار
علي في الجنة بمكان واحد **اقول** وظاهر الحديث الثاني ان شجرة طوبى
من باب اضافة الموصوف الى الصفة لان طوبى من الطيب وابدلت الواو
ياء لمناسبة الضمة او ان الاضافة بيانية والمراد من تسمية هذه النفس
القدسية بهذا الاسم اما على نحو من المجاز ولانها الشجرة المذكورة صفتها
وشبهها او خلقت منها على هيئتها وسدرة المنتهى في النهاية شجرة في اقصى
الجنة اليها ينتهي علم الاولين والاخرين ولا يتعداها هي وعلى ما ذكره في النهاية
هي هذه النفس الكلية لانها هي اللوح المحفوظ وليس وراءه للعلم ذكر وانما
ذلك للعقل والروح ومداركه هي المعاني المجردة عن المادة العنصرية والمدة
الزمانية والصور الجوهرية والمثالية والعلم حقيقة الصور الجوهرية المجردة عن
المادة العنصرية والمدة الزمانية والموجود منه في اذهان البشر عن ذهن
على الوجه هو اظلة تلك الجواهر واشباحها فالعلم هو الصور سواء كانت جوهرية
ام شبحية فيكون كل علم للخلق منتهيا اليها اذ ليس وراءها شيء من الصور
نعم وراءها في العقل ورقايق في الروح وجنة المأوى عن ابن عباس
هي جنة تأوي اليها ارواح الشهداء وقيل هي عن يمين العرش اقول
ان اريد انها تأوي اليها الارواح فهي عن يمين العرش لانها هي الركن الايمن
الاسفل منه وان اريد بانها تأوي اليها النفوس فهي عن يسار العرش
لانها هي الركن الايسر الاعلى منه ٢ لان الركن الايمن الاسفل هو الروح
الكلية محل الرقايق وبدؤها والعقل الكلي ركنه الايمن الاعلى الطبيعة

٢ وهو النفس الكلية على ... للروح الكلية ...
... الركن الايسر الاعلى منه

الجليلة ركنه الايسر الاسفل منه وهذه النفس هي الشجرة الطيبة وروي عن ابي حمزة
الثمالي انه سأل الباقر عليه السلام عن قوله تعالى كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها
في السماء فقال عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله انا اصلها وعلي فرعها
والائمة اغصانها وعلمنا ثمرها وشيعتنا ورقها يا ابا حمزة ان المولود
ليولد من شيعتنا فتورق ورقة فيها ويموت فتسقط منها ورقة وقال
رجل جعلت فداك تؤتي اكلها كل حين باذن ربها قال ما يفتي الائمة
شيعتهم من الحلال والحرام في كل حين فالمراد بها نفسهم الطيبة عليهم السلام
التي هي اللوح المحفوظ وباطن اللوح المحفوظ وعلته فهي نفس الكرسي والبلاد
الظاهر من العلم وقال عليه السلام والعقل جوهر دراك محيط بالاشياء من جميع
جهاتها يعني ان العقل جوهر مركب من نور الانوار اعني الحقيقة المحمدية لان
مادته منها وصورته من هيئتها فهو وجهها الى الاشياء فهو علة الاشياء كما ان
الاشعة المرئية من السراج هي علة جميع الاشعة كذلك العقل فانه من نور الانوار
كالشعلة من السراج فهو جوهر للاشياء دراك محيط بالاشياء لكونها متقومة
به تقوم تحقق لانه من امر الله الذي قام به كل شيء لا انه بسيط كما اشار اليه المصنف
بل هو مركب من مادة وصورة وانما احاط بها لانها اقامت به وصدرت
من النفس الكلية عنه ومعنى قيام الاشياء به ان جميع موادها في الغيب
والشهادة من اشعته وصورها من هيئات افعاله صنعها في النفس الكلية
وشقها منها فهو علة الاشياء والنفس محلها ومنها ظهرت الموجودات قال
المتن الثالث في حدوث العالم العالم بجميع ما فيه حادث زمانا اذ كل
ما فيه مسبوق الوجود بعدم زماني يعني ان الاهوية من الهويات الشخصية الا
وقد سبق عدمها وجودها سبقا زمانيا وبالجملة لا شيء من الاجسام والجسمانيات
المادية فلكيا كان او عنصريا نفسا كان او بدنا الا وهو متجدد الهوية غير ثابت
الوجود والشخصية مع برهان لائح لنا من عند الله لاجل التدبر في آيات
الله وكتابه العزيز مثل قوله تعالى بل هم في لبس من خلق جديد وقوله تعالى
على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون وقوله وترى الجبال تحسبها

تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب وقوله ان يشأ يذهبكم ويأت بخلق
جديد وقوله والسموات مطويات بيمينه وقوله انا نحن نرث الارض و
من عليها والينا ترجعون وقوله كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو
الجلال والاكرام وقوله تعالى ان كل من في السموات والارض الا آتي الرحمن
عبدا وكلهم آتيه يوم القيامة فردا اقول العالم حادث بمعنى انه لم يكن
فكون شيئا يعني انه تعالى كان ولم يكن معه غيره لا شيئا ولا مذكورا اصلا ثم جعله
بعد ان كونه مذكورا بما هو هو ومراد المصنف بالحادث من العالم هو ما وقع
في الزمان لا ما سوى الله فان ما سوى الله الروح وهو ليس خارجا من وما ليس
خارجا من كن لم يكن حادثا وعنده هي باقية ببقاء الله دون ابقائه وعندنا
المراد بالعالم الحادث هو كل ما سوى الله وكل ما سوى الله فهو خارج من كن يعني
مخلوق بها حتى كن نفسها فانها مخلوقة بنفسها ولا دور لان الدور انما يمتنع
منه لاستلزام المحال وهو ان الشيء يكون سابقا على نفسه بمرتبتين او اكثر
ولا التسلسل لعدم تناهي الحوادث وان العقل والروح وغيرهما باقية ببقاء
الله تعالى لا بما يمدها به كلما انفق شيء يمده شيئا وهو على كل شيء قدير وقوله
العالم بجميع ما فيه حادث زمانا غلط لان العقول والنفوس من العالم
وليست حادثة في الزمان بل هي حادثة مخلوقة مركبة من المواد النورانية
والصور النورانية فيقال وايضا الزمان هل هو شيء ام لا فان كان شيئا
فهل هو مخلوق ام قديم فان كان شيئا مخلوقا ففي اي ظرف خلق فيه وان
كان كما توهمه بعضهم من انه خلق في زمان موهوم فينتقل هذا الكلام الى
الموهوم لينطبق على المعلوم وان كانوا كاذبين وان كان قديما فيلزم
تعدد القدماء ولا يكون القديم ظرفا للحوادث وان لم يكن شيئا فالعالم لم
يخلق في شيء وقوله ان كل ما فيه مسبوق بعدم زماني صحيح على الظاهر وعلى
الحقيقة ليس بصحيح اما صحته على الظاهر فظاهرة لانا نقول بحدوث العقول
والنفوس ولم يكن في الزمان واحاديث ائمتنا صلوات الله عليهم كثيرة
جدا في ان الله خلقهم عليهم السلام انوارا واشباحا قبل ان يخلق عز وجل ارواحنا

ولا سماء ولا ليلا ولا نهارا ولا فلكا ولا شمسا ولا قمرا ولا سيما على قول
من يقول ان الزمان عبارة عن حركة الفلك بل قال فيه لولاك لما خلقت
الافلاك فدل هذا ونظائره مما هو اصرح في الدعوى بان نور محمد واهل بيته
صلى الله عليه واهل بيته الطاهرين خلقه الله قبل كل شيء ولم يخلق قبلهم احد
سواهم فح اين كان الزمان وتقسيم الحادث الى الذاتي والزماني وان كان لا
مشاحة في الاصطلاح وان الامر قد كان بان الله سبحانه خلق خلقا قبل الزمان
وخلق مع الزمان وخلقا بعد الزمان الا انه ليس شيء لا نارية شبهة القدم
عند من ليس ثابت القدم لان العبارة الحق ان كل ما سوى الله سبحانه
مخلوق فقولهم ذاتي وزماني لا اصطلاح فيه الا كما قال علي عليه السلام العلم نقطة
كثرها الجاهلون والجهال واما انه على الحقيقة ليس بصحيح فلانه اراد حصر
الحوادث في الكائنات في الزمان وليس بصحيح ولانه قال كلاما فيه فجعل جميع
الافلاك فيه وهو سابق لها وليس بصحيح لانه الآن هو ظرف للاجسام خاصة
ولا يكون ظرفا لغيرها ولا غير ظرف فاذا كان قبلها فقد وجد فارغا من الحال
فيه او ظرفا للمجردات وكل هذا لا يجوز حتى عند المصنف ومن قال بان الزمان
عبارة عن حركة الفلك فقوله ليس بصحيح ايضا اذ يلزم منه وقوع الافلاك
وهي اجسام خارجة عن الزمان فلا يكون الزمان غير ظرف ولا ظرفا للمجردات
ولا ظرفا فارغا في حال ولا الاجسام قبل الزمان لئلا تقع في ظرف المجردات
اعني الدهر ولا تقع بغير وقت وكذلك حكم المكان فلان الجسم وجد في الزمان
والمكان والزمان وجد في الجسم وليس في المكان والمكان وجد فيها ولها
فوجود الثلاثة دفعة في الظهور بمعنى انها متساوقة الوجود واما في الذات
فالجسم سابق كسبق الكسر على الانكسار لانه هو المادة وهما من حدود الصورة
وقوله بمعنى ان الاهوية من الهويات الشخصية الآن وقد سبق عدمها وجودها
سبقا زمانيا غلط فان العقل الكلي هوية شخصية ولم يسبق عدمه وجوده
في الزمان بل ولا في الدهر الا بمعنى انه لم يكن موجودا في رتبة ما فوقه وانما انه
يقال عليه انه كلي فليس المراد انه كلي طبيعي لا يوجد في الخارج الا في افراده

افراده ولا منطقي لا يوجد في الخارج وانما يوجد في الذهن ولا كلي عقلي
لانه لا يوجد ح في الخارج ولا الكلي العقلي كذلك بل المراد بكون العقل كليا
لكونه محيطا بما تحته من العقول بمعنى قيوميته لها لا بمعنى انها افراد له
كالانسان الطبيعي الكلي فان زيدا وعمرا وبكرا افراده لانه في الحقيقة انتزعه
الذهن من شيء يتحقق في كل واحد منهم فهو ظلهم وشبحهم في الذهن ولذا قيل
يوجد في الخارج في افراده وليس المراد من العقل الكلي هذا المعنى بل مرادنا ان
العقل ذات شخصية متميزة بحدودها وتميزاتها الشخصية فانه ملك يؤد ر
الى اللوح وهو ملك يؤدي الى اسرافيل كما مر الا انه نور خلقه الله وكلمة تجلى
قابليته عن ربه تحقق انه من فاضل كماله اشعة حقايق جميع العقول وهي
قائمة بفاضل وجوده ومتذوتة بفاضل تذوته كقيام شعاع الشمس
بفاضل وجود الشمس وتذوته بفاضل تذوت الشمس فكون العقل كليا
انما هو بهذا المعنى لا بمعنى الكلي الطبيعي والمنطقي او العقلي ليخرج بقوله الهويات
الشخصية بل هو هوية شخصية متعينة بذاتها في الخارج ولم يسبق عدمه وجوده
في الزمان وقوله وبالجملة لا شيء من الاجسام والجسمانيات المادية الخ لا يقال عليه
انه اراد بالهويات الشخصية الا الاجسام بقرينة قوله هذا فلا اعتراض عليه لانا
نقول ليس اعتراضنا عليه من هذه الحيثية بل من حيث ان قوله بمعنى ان الاهوية
من الهويات الشخصية يريد منه ان العقل وساير المجردات انما خرج لعدم كونه
متشخصا لانها كليات فلا تدخل في الزمان فلا تكون من العالم الحادث كما
اشار سابقا الى هذا المعنى في عدة مواضع من كتابه ثم ان قوله فلكيا كان
او عنصريا نفسا كان او بدنا الا وهو متجدد والهوية غير ثابت الوجود والشخصية
هذا في الظاهر حق وبيانه في الكلام في الباطن فان قلت قوله نفسا كان
او بدنا يدل على انه اراد بان النفوس من الاجسام وانت تقول به فلم انكرت
ان يكون الاجسام في ظرف المجردات وانت لا تنكر كون النفوس مجردة قلت
اما كون النفوس اجساما فهو حق وهي اخر مراتب ما يصدق عليه اسم الاجسام
من جهة العلو ولكن اذا كانت اجساما فانها هويات متشخصة فيجب ان تكون

في الزمان كما يقول المصنف فهي حادثة زمانا مع انه لا يقول به انما نحن نقول
بالنفوس الجسمية والجسمانية لان النفوس الحيوانية الحسية من الافلاك
والاجسام فتكون الحسية جسمية وهي في الزمان ولهذا قلنا فيما تقدم في قول
امير المؤمنين عليه السلام انها اذا فارقت عادت الى ما منه بدئت عود ممازجة
لا عود مجاورة واما النفوس العلوية فنسميها اجساما باعتبار كونها مركبة
من مادة هي نور ومن صورة شخصية شبحية مقدارية هندسية وباعتبار
ان فعلها منوط بالاجسام والزمان ولهذا تسمعهم يقولون ان النفوس
مفارقة في ذاتها للماديات مقارنة لها بافعالها ومن هنا عبرنا عنها بالجسمانية
لا الجسمية لافتقارها الى الاجسام بافعالها لا بذاتها الا ترى انك تدرك صور
ما مضى وما لم يات وامثاله وليست مدركاتك في الزمان لان النفس بذاتها
ادركتها ولو اردت ان تفعل شيئا لم يمكنك الا في زمان فلا يكون الزمان
ظرفا لشيء من المجردات وان تعلقت افعالها به وقوله على قول المصنف
معتقد العلوية انه حق في الظاهر يريد انه انما قال ذلك على جهة الظاهر بان غير
الاجسام غير متجدد الهوية وهذا المعنى باطل وقوله ديانة الكلام في الباطن اشارة
الى عدم صحة كلامه في نفس الامر على ارادة الظاهر لان العقول والنفوس وكل
ما سوى الله عز وجل مشتركة في التجدد والحدوث لا يستغني عن المدد لا فرق بين
العقول وغيرها ولا يبدأ الا بما لم يصل اليه قبل ذلك واذا وصل المدد اليه
فلا بد من كسر [illegible] بالمدد وصوغا جديدا فهو ابدا يصاغ ويكسر ويصاغ
وهذا حكم كل ما سوى الله دائما هذا ما برهن عليه في العلم الطبيعي المكتوم و
هذا لا شبهة فيه الا في جهة واحدة عظمت فيها الشبهة على الاكثر حتى عثر فيها
المحققون في طرفها الاعلى والاسفل اما الاعلى فقال من اشرف على هذه الدقيقة
ان الاشياء لا تنفد في اينها بل هي دائما متجددة متبدلة فهي في كل ان غيرها في
الان الآخر وذلك كالنهر فانه وان كان في الظاهر ان ماءه اليوم هو ماءه امس
حتى صح ان يقال شربنا من هذا الماء بالامس مع انه في كل ان غيره في الآن
الذي بعده فهو غيره في الاول الاخر في هذا في الثواب والعقاب

والعقاب فلا تجد حسنا ولا سيئا لانه اذا احسن ذهب مع احسانه فالموجود
في كل ان ليس بمحسن ولا مسيء واما الاسفل فقد انكر احد من التغير والتبديل
وفي هذا استغناؤه عن المدد فيكون قائما بنفسه باقيا بذاته وكلا القولين
باطل والحق انه غير مستغن عن المدد وانه يكسر ويصاغ في كل ان فهو هو
وهو غيره كما قال الصادق عليه السلام في قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا
غيرها ليذوقوا العذاب حين اعترض عبد الكريم ابن ابي العوجاء لعنه الله
فقال ما ذنب هذا الغير قال عليه السلام هي هي وهي غيرها ثم مثل له باللبنة
تكسرها وتصوغها فهي هي وهي غيرها واما ما نحن فيه مما يذهب منه فيخرج
عن كونه او عن مكانه ويعيده فهو باعتبار هو هو لا يتبدل وهو غيره لانه كل ان
في لبس من خلق جديد لانه ابدا لا يعد الا لما لم يعد له مما منه فانه هو مفتقر اليه لما يصلح
فيه به وما منه فهو ما ذهب منه بالذبول الظاهري والمعنوي يذهب عنه من
كونه الى امكانه ثم يكون له وهو تاله وقد يذهب عن مكانه الى مكان آخر من الغيب
الكوني ويعود اليه وهو ما منه فهو كالشعر المستدير الذي قيل اوله باخره وآخره
باوله فظاهره باطنه وباطنه ظاهره وهو ما قيل قوله تعالى افعيينا بالخلق الاول
بل هم في لبس من خلق جديد فكل المخلوق متجدد الوجود متبدل الكون والشخصية
وقوله ببرهان لاح من عقد الله لاجل الله بين وآيات الله وكفى به العزيز
برهانا ان دليلنا من ذلك قوله اعلم ان الله سبحانه يقول سنريهم آياتنا في
الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق وقال تعالى وكأين من آية في السموات
والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون وقال وتلك الامثال نضربها للناس
وما يعقلها الا العالمون وامثال ذلك وذلك لانه تعرف لكل شيء وفي كل شيء
وعرف من شاء بما شاء وجعل لكل شيء خلقه دليلا ومدلولا عليه وعلة و
معلولا وشاهدا ومشهودا وكتابا ومكتوبا وحافظا ومحفوظا والى حصل
ما من شيء الا وهو آية لشيء ودليل عليه ومبين لما خفي قال الصادق عليه السلام
العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد في العبودية وجد في الربوبية وما خفي
في الربوبية اصيب في العبودية الحديث وقال الرضا عليه السلام قد علم اولو الالباب

ان الاستدلال على ما هناك لا يعلم الا على انها ﷺ وهذا مما لا شك فيه ولا
اشكال معتد به وانما الاشكال في تحصيل الحق من تلك الامثال لانه لما كان الباطل
يشابه الحق كما قال تعالى ومثل كلمة طيبة كشجرة طيبة وقال ومثل كلمة خبيثة
كشجرة خبيثة فشبه الحق بالشجرة والباطل بالشجرة وقال انزل من السماء
ماء فسالت اودية بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابيا ومما توقدون
عليه في النار ابتغاء حلية او متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل
فشبه الحق بالزبد والباطل بالزبد وكان الناظر انما ينكشف له من الشيء
المتشابه ما هو بصدده خفي الامر على الناظرين اذ كل ينظر ويستدل على مذهبه
ورأيه فيتوهم من حيث طلب ولو ان الناظر لم يلتفت الى مذهبه ولا الى
اعتقاداته لنفسه والتفت به الى فؤاده بان يطلب ما يطابق قوله
بل نظر الى معنى الاية والمثل مع قطع النظر عن كل ما ذكرنا لاصحاب المطالب
واستمد الله سبحانه وجعل نفسه مسترشدا بالله عز وجل وبكتابه الناطق ونبيه و
بكتابيه الاكبر اعني الافاق والاصغر اعني الانفس لوقع على الحق واصاب
الثواب فان ما اشار اليه المصنف هو ما اراد الله سبحانه ولكن على ما ذكرنا من
الشرايط الا ترى ما اكثر الناظرين واقل المصيبين **وقوله** مثل قوله بل هم
في لبس من خلق جديد يريد به ما في الزمان من الاجسام وصفاتها فيه اذ
ان كانت العلة واحدة في الجميع وهي الافتقار الى الصانع جل وعز والى صنعه
والى التقوم بامره فلا فرق بين المجردات والماديات وان فرض ان الامر
مختلف فالله يحكم بين عباده فيما كانوا فيه يختلفون وتاويل الاية انهم
انما وجدوا وبقوا وانما قاموا بامره وما من دابة الا في قبضته لا يخرج عن ملكه
فيه قوامهم كان منه بدؤهم واليه في كل آن يستمدون فيضه من الوجود وكان لا
ان شاء والا كفرها على ما يشاء وكذا قوله على ان نبدل امثالكم امثالكم
او مثلها ان ننشئكم او نجا نشاء من الصفات وننشئكم بما نبدل فيما لا تعلمون
من الهيئات في اي صورة ما شاء ركبك وكذا قوله وترى الجبال تحسبها
جامدة لعدم علوها في الظاهر وهي تمر مر السحاب في سرعة سيره وخفائه

وخفائه وذلك كله في ذاته وانما في التحلل والتبدل شديدة السير لا يراه
وحكم في السنة الوضعية حتى لا يكاد واما اهل الشعر بذلك السير وكذلك ثم انشأناه
نبدلكم وقد شاء وذلك من المخاطبين بذلك الخطاب ويات لكم بخلق جديد
فالاذهاب هو كسر البنية الاولى والخلق الجديد هو الصوغ الثاني وبكسر
بنيته لا الاستهلال وبه الصوغ الثاني فيها لا يعلمون انهم كانوا لا يعلمون واني
كانوا يعلمون مشاهدهم خلق انفسهم وكذا قوله والسموات مطويات بيمينه وهو
كشفها وكسرها وكذا قوله انا نحن نرث الارض ومن عليها والرجوع ما تحلل منها
وما تحلل منهم والينا ترجعون الى ما حكيناه عليهم به يرجعون وهذا حكم الآن
بعد الآن اذ كل ذرة من الارض ومن عليها من امرنا بدئت واليه تعود فالطارئ
بين القبض والمفاض عليه فهو من النازلات والصاعدات كل في فلك
يسبحون وكذا قوله كل من عليها فان اي في بقائه لدوام المدد والكسر والصوغ
ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام اي وجه الشيء الفاني من ربه فانه كل ما فني
من الشيء شيء ابدله ربه من وجه ذلك الشيء من ربه بدل ما فني اما باعادته عليه
بعد احيائه او تكوينه بعد انعدامه ويبقى وجهه لقيامه بربه الى الشيء وهو محمد
واله صلى الله عليه واله لان الشيء الفاني مادته من اشعة انوارهم فما فني منه
رد عليه عوضه بدله وفي زيارة شهر رجب انا سائلكم وآملكم فيما اليكم التفويض
وعليكم التعويض فبكم يجبر المهيض ويشفى المريض وعندكم ما تزداد الارحام
وما تغيض ﷺ وعلى هذا التاويل يكون الضمير في عليها في كل من عليها فان
يعود الى الارض الجرز ارض الامكان او ارض الاكوان وكذا قوله ان كل من
في السموات والارض الا آتي الرحمن عبدا اي كل من هو محتاج الى فعله وامره
في امكانه وكونه يحتاج الى فعله وامره في بقائه لان فعله تكوينه في كسره
وصوغه وهي امره مدده في مادته من شعاع امره وفي صورته من شعاع مشيته
وكذا قوله وكلهم آتيه يوم القيمة فردا ويوم القيمة انهم يرونه بعيدا اي لم يكن
ونريه قريبا فلذا كان فرجع الى امره الفعلي وامره المفعول كل شيء بانفراده
وكل ذرة بانفرادها كما بدأكم تعودون واعلم ان الكلام في شرح احوال

التجدد والتبدل طويل الذيل ولا يسع الا الاقتصار على مثل ما اشرنا اليه فان في ذلك كفاية وتبصرة لاولي الابصار **قال** وعند هذا البرهان المشار اليه تارة من جهة جوهرية الطبيعة وهي صورة جوهرية سارية في الجسم هي المبدأ القريب لحركته الذاتية وسكونه وسائر اثاره وما من جسم الا وتتقوم ذاته من هذا الجوهر الصوري الساري في جميع اجزائه وهو ابدا في التحول والسيلان والتجدد والانصرام والزوال والانعدام فلا بقاء لها ولا سبب لحدوثها وتجددها لان الذاتي غير معلل بعلة سوى علة الذات والجاعل انما جعلها جعل ذاتها المتجددة **اقول** يريد ان ماخذ البرهان على حدوث الاجسام هو تجدد طبيعتها فان التجدد انما يكون للمتغير الذي هو المتبدل وهذا دليل ظاهر لا اشكال فيه انما الاشكال فيما يبنونه عليه وفيما يفرعون عليه كما ستسمع فقوله وهي الطبيعة صورة جوهرية اي منسوبة الى الجوهر لا انها بنفسها جوهر لان في ذلك انما يكون في الصورة المقومة للشيء التي هي جزء ماهيته ولوازمها العرضية لتوجه اليها المنع فاذا اراد بها الصورة التي هي جزء ماهية الشيء وكنهه من نفسه كانت عبارة عن الماهية التي هي الانفعال والقابلية وكنه القابلية للتجدد والمقبول اعني المدد والدائم فقوله سارية في الجسم بيان في الظاهر لكونها صورة جوهرية لان الجسم انما هو جسم بمادته وصورته فهذه السارية مغايرة لماهيته والمغاير للماهية مغاير لطبيعته فيمكن ان نقول لعله اراد بالجسم المادة ليتم له مراده **وقوله** هي المبدأ القريب لحركته الذاتية التي لها تغير في وينحط وسكونه الذاتي بقرينة ذكر الحركة الذاتية وهو ما اقامه فيه واسكنه بظله الذي يعبرون عنه بالقيام بنفسه بمعنى ما به حصول جوهريته ومعروضيته وهي ايضا منشأ اثاره ينبغي ان يقيد الاثار باضافة بعض اثاره لان من اثاره واعظمها ما نشأ من جهة وجوده ومادته الذي هو نور الله الاثر فعلا فافهم **وقوله** وما من جسم الا وتتقوم ذاته من هذا الجوهر المصور الساري في جميع اجزائه لانه يريد به لازم الماهية كالحرارة للزنجبيل

للزنجبيل الظاهرة على الملاقي لا الحرارة التي هي جزء الماهية فانه لا يقال انها الصورة [illegible] سارية في جميع اجزائه وما السير قبل الصورة وان ما هو قبلها هو الخشب وما الساري في السرير بعد كونه سريرا وما الساري في المادة حتى كانت به سريرا وانما الماهية والطبيعة اذا وجدت المادة انوجدت بوجودها المادة كالكسر والانكسار وفي الحقيقة اوجد الله المادة التي هي الاب ثم اوجد من المادة التي هي الاب الصورة التي هي الام وهي الماهية والانفعال والقابلية كما قال تعالى خلقكم من نفس واحدة وهي ادم وهي المادة وخلق منها زوجها وهي حوا وهي الصورة وهي الام كما قررنا سابقا فراجع لا كما ظنه الاكثر حتى ان الاب هو الصورة والام هي المادة ولو كان كذلك لكان من قوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه ان يكون شقاوة الصنم من الخشب لا من صورته والحق خلافه واذا سمحنا قلنا ان المصنف تساهل في التعبير او غفل في التقدير والحاصل ان الطبيعة هي هوية الشيء من نفسه وهي في الخلق الثاني مما لبسها من صورة اجابته حين ورد عليه الست بربكم وهو الجسم ابدا في التحول والسيلان بقابليته وطبيعته والتجدد عند كل مدد ورد عليه ليكسره ويصوغ خلقا جديدا هو الاول في مادته وهو غيره في صورته والانصرام للبنية الاولى لانتهاء اجلها الذي اجل لها والزوال والفناء للهيئة الاولى والانعدام للشكل الاول لانقضاء اجله ويحدد والاجل الثاني وهو الصوغ الثاني كما تكسر الخمسة اذا وضع عليها خمسة فيصاغ الجميع عشرة فهو بعد زيادة الخمسة المدد لانه خمسة وخمسة فيكون اثنين فلا بقاء لها اي للاجسام لتجدد المدد دائما لان بقاءها انما هو به كما مر ولا سبب لحدوثها وتجددها قوله هذا مبني على قواعدهم المتقدمة من ان الحدوث امر اعتباري ليس بشيء وليس بموجود وهذا هو المتناقض لان الذاتي غير معلل بعلة سوى علة الذات وهذا لا منع له فان الحدوث اذا لم يكن شيئا لم يكن المتصف به حادثا واذا لم يكن حادثا كان قديما اذ لا واسطة بين الحادث والقديم فاذا لم يكن حادثا كان قديما واذا لم يكن قديما كان حادثا وليس قديما الا باتصاف ذاته بالقدم

بالقدم الوجود الذي هو عين ذاته والحادث ليس حادثا الا باتصاف
ذاته بالحدوث الذي هو ذاته فلو قلت في زيد الحادث هو قديم لم يكن عقولك
قديما ما لم يتصف ذاته بالقدم وجودا هو ذاته لا بقولك وفرضك فاين
تذهبون ما لكم كيف تحكمون افلا تذكرون ام لكم سلطان مبين فأتوا بكتابكم
ان كنتم صادقين **وقوله** ولا سبب لحدوثها جوابه ان سبب حدوثها
جعل جاعلها ممكنة وجعلها ممكنة بجعل غير جعل الذات التي هي المادة
وان كان مترتبا على جعلها لانا قد قررنا انفا في صورة الاجابة عن التعاليق
التي تسمى بالماهية وهي من المادة كالانسان من الكم فان الكم مجعول بجعل فاعله
والانسان مجعول بجعل من ذلك الجعل مترتب عليه مغاير له فان ما به يصير الشيء
على هيئته غير ما تصدر عنه الطبيعة على هيئته وان كان مترتبا عليه كالترتب الانكسار
على الكسر بل اقول بان الكسر والانكسار كان باربعة جعلات احدها جعل الكسر
والثاني جعل الانكسار والثالث جعل التلازم بينهما والرابع جعل الالتزام به
بينهما ان التزام احدهما الاخر وبين الاول والثاني تسعون سنة وبين الثاني
والثالث كذلك وبين الثالث والرابع كذلك وكيف لا يكون الحدوث
والتجدد مخلوقا وهو صفة وجودية لموصوف موجود فلفظ الحدوث مهمل او مستعمل
فاذا كان مستعملا فقد وضع بازاء معنى موجود والا لكان مهملا فاذا كان معنى موجودا
امتنع ان يكون مخلوقا او قديما وانما جرى على الكلام قول من لم يعلم قال ما خلق الله المشمش
مشمشا وانما خلق المشمش فقلنا لكون المشمش مشمشا شيئا او ليس بشيء فان
كان شيئا فالله سبحانه خالقه وان كان ليس بشيء فالذي تشخصه فاتيا المتشخص
بالشيء اما قرأت دعاء السمات وعلا وجه الذي في ارضه وسمائه تجلى الله فجعلته
وخلقت لها الشيء وجعلت الشيء شيئا الى اخر كلامه عليه السلام والصفاء هو
المشي كان او الشيء شيئا والفقر فروا ادعاما لوا الى ذلك الكلام الباطل
فرارا من لزوم الجبر في افعال العباد الاختيارية ومتى كان هذا بلا ادنى ملجأ
له فالذات اذا كان مغايرا للذات كانت علة غير علة الذات ولو بالمفهوم و
الاعتبار والا وقع تغاير المفهوم والاعتبار باطلا فيا سبحان الله كيف

كيف تكتب حجبا والعقول حتى يقفوا يحومون في تحقيقه ثم حول الالفاظ و
المفاهيم اللفظية مع انهم لو فهموا مدلولات الالفاظ وحقائق المفاهيم ما
تجاوزوا الحق الى امور صناعية وتقريبات اصطلاحية ما انزل الله بها
من سلطان ومنها قولهم المبدء القريب للحركة الذاتية يعني ان الطبيعة
لما كانت مبدءا للحركة المتجددة السيالة وجب ان تكون هي كذلك لاستحالة صدور
المتجدد عن الثابت مع انهم لا يعرفون الاصدور المتجدد عن الثابت لصدور
المتجددات عن الله سبحانه او عن فعله او عن العقل الكلي وامثال هذه الكلمات
فنقول في تقرير كون الحدوث والتجدد غير مجعولين والجاعل اذا جعلها جعل ذاتها
المتجددة واما تجددها فليس بجعل جاعل فاذا صدرت المجعولة المتجددة
عن جاعلها وجب ان يكون متجددا ولزمه ايضا ان يكون التجدد قديما ويكون
قوله بثبوت التجدد ولما كونها او فنائها التجدد وتجددها في صفتها ثم يلزمه مجعولية
التجدد لانه هو المتجدد والمجعول هذا قوله ولا ادري ما ذا يعتذر به الا انه يقول
في رسالته الموضوعة في حدوث العالم التجدد للشيء اذا لم يكن صفة ذاتية له
فتجدده يحتاج الى مجدد متجدد وان كان صفة ذاتية له كالحق فيه فلا يحتاج الى الا
جاعل يجعل ذات الشيء الى جاعل يجعلها متجددة اذ الذاتيات لا تعلل
انتقل فذوات الشيء من الذاتيات للشيء فلا تحتاج الى جاعل او الذاتيات
لا تعلل **قال** واما تجددها فليس بجعل جاعل وصنع فاعل وبها
يرتبط الحادث بالقديم لان وجودها بعينه هذا الوجود التدريجي وبقاؤها
عين حدوثها وثباتها عين تغيرها والصانع بوصف ثباته وبقائه ابدع
هذا الاصل المتجدد الذات والهوية والذي جعله الحكماء وسطا لارتباط الحادث
بالقديم وهي الحركة غير صالحة لذلك فان الحركة امر عقلي اضافي عبارة عن خروج
الشيء من القوة الى الفعل لا ما به يخرج منها اليه وهو كخروج الوجود والحدوث
التدريجي والزماني كمية ذلك الخروج والتجدد فالحركة خروج هذا الجوهر من القوة
الى الفعل تدريجا والزمان مقداره وشيء منها لا يصلح ان يكون وسطا في ارتباط
الحادث بالقديم وكذا الاعراض لانها تابعة في الثبات والتجدد لمحالها فلم

سبق الا ما ذكرناه وقد بسطنا القول المتسع لاثبات هذا المرام في ساير صحفنا
بما لا مزيد عليه **اقول** قد بينا بطلان قوله واما تحدده فانه ليس بجعل
جاعل وصنع فاعل وقوله وانما يرتبط الحادث بالقديم اي بالطبيعة
يرتبط الحادث بالقديم فليس بصحيح لان القديم اذا وقع بينه وبين غيره ارتباط
حادثا كان او قديما لان حادثا لحصول الاقتران الممتنع من القدم الممتنع من
الحدوث وانما الارتباط بين الحادث والحادث اعني فعله واراداته كما
قال امير المؤمنين عليه السلام انتهى المخلوق الى مثله والجاه الطلب الى شكله والارتباط
بين الفعل وبين الظاهر به نفس الفعل لانه قام خلقه بنفسه كما قال جعفر بن
محمد عليهما السلام خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الخلق بالمشية والمشية هي الفعل
والظاهر بها هو الفاعل لا الله والفاعل صفة الذات البحت كما قررنا في تقدم
ان القائم هو اسم فاعل القيام والفاعل القيام هو الظاهر به والظاهر به صفة
زيد ومثاله وليس ذات زيد بنفسها ظاهرة بالفعل بل معنى كونها ظاهرة به
لانها فاعلة لم يتوسط الفعل بنفسه فكان الايجاد منسوبا اي مثلا زيد الذي هو
الظاهر بالفعل ولو كان الظاهر بالايجاد هو نفس زيد من غير توسط الفعل
لكانت ذاته فعلا ولكانت ابدا فاعلة بل ان شاءت فعلت لتوسط مشيتها
وان شاءت لم تفعل وما هذا شانه لا يكون واجبا لانه فعال لما يشاء فاعلية
ازلا وانما هو فعال لما يريد في الامكان الذي تتعلق به الارادة فان اثر
فاعليته عن ذاته كانت مغايرة لذاته اذ الشيء لا يتاخر عن نفسه وليس
شيء غير ذاته الا فعله وفاعليته التي سميتها صفته ومثاله **وقوله** لان
وجود هذه الطبيعة هذا الوجود التدريجي الا هذا الوجود التدريجي وهذا
لا اشكال فيه انما الاشكال في ان هذا التدريجي هو الارتباط بين الحادث
والقديم انما من جهة فيناسب المتجدد التدريجي واما القديم فلا يصح ان
يرتبط به التدريجي لان التدريجي مختلف فان ارتبط به القديم وجب
ان تختلف جهاته لاختلاف المرتبط بها ويلزم ايضا ما قلنا اولا من
الاقتران المستلزم للحدوث بالاتفاق بين الحكماء والعقلاء **وقوله**

وقوله وبقاؤه حين حدوثه ليس بصحيح لان بقاءه ليس الا بالمدد
والحدوث انما كان بالايجاد والابتداء له وليس ما بالمدد عين ما بالايجاد بل
هو مغاير له مع ان الحدوث مناف للبقاء وانما يجتمعان من جهتين فجهة ما به
البقاء هو الابقاء بالمدد وجهة ما به الفناء هو الحدوث وكذا حكم الثبات
والتغير **وقوله** والصانع يوصف بثباته وبقائه ابدع هذا الكائن المتجدد
الذات والهوية متنافيا في المعنى لان تقتضي الابداع بوصف الثبات والبقاء
ايجاد الكائن الثابت الباقي فيه وان الكائن المتجدد الذات والهوية متنافي
المعنى ودليل على صدوره عن متجدد متغير وليس الا الفعل فالعبارة الصحيحة
ان يقال ان الصانع الفياض ابدع المتجدد لان الفيض متجدد والفعل متجدد
وهما علتا المصنوع الطبيعيتان والاثر يشابه هيئة المؤثر المؤثر القريب
فان حدوث العمل مشابهة للعمل لا للعامل والكتابة تشابه هيئة حركة يد الكاتب
لا الكاتب ولا يده **وقوله** والذي جعله الحكماء واسطة لارتباط الحادث
بالقديم هي الحركة غير صالح لذلك غلط في قولهم فان قول الحكماء بتوسط
الحركة هو الصحيح الواجب الحصول وان كنا نمنع الارتباط لما سمعت لكنا نقول
ان المفعول لا يمكن حصوله وصدوره بدون الفعل لان الصادر لو فرض امكانه
بدون فعل من المصدر لم يمكن بدون فعل من الصادر او بمعونته هو لولا ذلك
فلا بد من توسط الفعل من المصدر او الصادر او من كل منهما او من خارج
سواء كان على نحو الاختيار ام لا **وقوله** ان الحركة امر عقلي اضافي فمعناه
ان الحركة ليست امرا عقليا بمعنى ارادته من ان الذي هو الظاهر انما هو الفاعل
والمفعول بل الفعل شيء محقق وجوده من المفعول الذي حقيقته اثر
الفعل وتاكيده كما تحقق بصدوره لان المتحقق بعد تحقق الفاعل انما هو
الفعل واما المفعول اذا لم يكن ثابتا متحققا بحادثه فليس شيئا الا بالفعل
مثل ضرب فانه اثر ضرب وتاكيده فليس شيئا الا بضرب فهو بضرب اثره لا بنفسه
ولا بالضارب من دون فعله واما قياسه على ضرب زيد عمرا من ان المراد
الظاهر انما هو زيد الضارب وعمرو المضروب واما حركة زيد في ضربه عمرا

فامر عقلي قياس مع الفارق لان عمروا ليس في الحقيقة مفعولا لزيد و
انما وقع فعله عليه بعد تحققه ومراد الحكماء بالحركة التي تكون علة للكون
المعلول وذلك بالنسبة الى معلول الله تعالى متحقق اشد تحققا من معلولها
والمعلول منسوب اليها ايضا ومنها الصدور بهيئته من هيئتها فليس امرا
عقليا اعتباريا كما توهموه على الحكماء لكيف والطبيعة ظاهر اثره فيما
فيها من التحقق والظهور والشيئية فانما هو من اثره فان جعلا ضاربا
بشيئا فعل اثره والمؤثر اولى من الاثر بالثبوت وقوله عبارة عن خروج
الشيء من القوة الى الفعل ليس بصحيح لان الحركة التي هي خروج الشيء
من القوة الى الفعل ليست هي فعل فاعل الشيء وانما هي فعل الشيء والخارج
ولا يعنون بالحركة التي هي الارتباط بين الحادث والقديم حركة الحادث
وانما يعنون بها فعل القديم وليس فعل الفاعل هو اخراج معلوله من كتم غيب
امكانه الى شهادة اكوانه لا خروجه الذي علته فعله بل الخروج فعل المعلول
والخروج يقال للتحقق قبل الخروج بخلاف ما نحن بصدده وقوله لا يخرج
منها اليه ان اراد به ما نفاه من كونه واسطة للارتباط فليس هو الخروج من
القوة الى الفعل وانما هو ما به الخروج الى الحركة المخرجة لا مطلق ما به
الخروج لصدقه على كل علة من العلل الاربع وانما الصالح للواسطة الارتباط
العلة الفاعلية ونريد بالعلة الفاعلية نفس الفعل مع الحامل له ولو جوزنا
الارتباط لقلنا ان الارتباط انما هو نفس الفعل ومحله ولكنا نمنع الارتباط
بين الحادث والقديم كما نثبته بين الحادث والحادث اعني العلة الفاعلية
التي هي الفعل مع محله وهو كالقائم من زيد في قام وقوله وهو نحو من
الوجود ما قدرته يعني بالوجود مع كثرة ما يقلبه في معانيه ولا معنى لشيء
منها الا ما اريد به ما يعبر بالفارسية بالهستي وما سوى هذا المعنى من المعاني
المرادة من لفظ الوجود ان اريد به الحقيقة فغير الحقيقة [illegible]
او ليس الا فقد العدم او الماهية او الجهة العليا للشيء اعني حقيقته من
من ربه وهذا الاخير من الاصطلاح الصحيح وقوله وهو نحو من الوجود الحادث

الحدوث التدريجي يعني ان الخروج من القوة الى الفعل نحو من الوجود وانه وهو لا
قال من كونه تدريجيا حادثا تدريجيا سواء كان من المجردات ام من الماديات لا
كما توهموه في المجردات فانهم توهموا فيها اشياء باطلة منها ان معنى كونها
مجردة الا مادة لها وهذا باطل بل المعنى ان كونها مجردة انها مجردة عن المادة
العنصرية والمدة الزمانية لا انها لا مادة لها ومنها انها دفعية الكون ليس فيها ما
بالقوة بل كل ما لها بالفعل غير منتظرة لشيء منها وهو غلط لانها في نفس
الامر لا فرق بينها وبين الجمادات وان كان في بادي الرأي اطول بقاء واوسع وقتا
الا انها المحتاج في كونه وفي بقائه الى المدد ولا يستغني عنه كيف لا يكون تدريجيا
ومنها عدم فنائها لكونها باقية ببقاء الله تعالى ولا بابقائه وهو غلط كما
تقدم وغير ذلك وقوله والزمان كميته وذلك الخروج التجددي يعني ان الحركة
عبارة عن خروج الشيء ذي الطبيعة او الطبيعة من القوة الى الفعل وهو نحو
من الوجود التدريجي والزمان كميته وذلك الخروج التجددي فيكون كل منهما متدرج
من الاجسام وطبائعها وحركاتها محدثه في الزمان وهذا الكلام منه نوع مناقضة
لما قال في الرد على الحكماء حيث جعلوا الحركة واسطة للارتباط بين الحادث و
القديم بانها امر عقلي اضافي فانها اذا كانت نحوا من الوجود لم تكن امرا اعتباريا
بل هي شيء محدث بنفسه وبه حدثت الطبيعة اذ الحكماء لا يعنون حركة الطبيعة
بل يعنون الحركة الايجادية التي بها كانت الطبيعة ولو عني بعضهم حركة الطبيعة
كان خطاء كما اخطاء من جعل الطبيعة واسطة للارتباط لانها ان اريد نفسها لا غير
كانت اما غير محدثة او محدثة بحركتها او حركة فعل ولا سبيل الى الاولين والثالث
يرد قول المصنف وقوله وشيء منها لا يصلح ان يكون واسطة في ارتباط الحادث
بالقديم الصحيح الحق فلم يبق الا ما ذكرناه وانا اقول وما ذكره فانه ايضا لم يبق
لان الطبيعة ليست فاعلة لما دونها ولا احتجت الى الكون بدون فعل فاعلها
وليس لها اصل غير مخلوق لتكون كامنة فيه فتكون هو المخرج لها من القوة الى
الفعل وان كان باطلا كما توهمه الحرفي فلا يصلح شيء من ذلك مما ذكروه وما ذكروا
ان ارادوا به غير فعل الفاعل وان ارادوه فهو صالح للواسطة في الارتباط بينه

وبين الحادث لان التمكين من القبول للايجاد ومنه وهو الرابطة وهو القابلية التي هي ماهية المحدث من الفعل المدد والمقبول لانه اثره فالرابطة التمكين والارتباط بين الفعل الايجادي والمدد والمقبول لامن شئ وهو مادة المحدث المسماة بالوجود وبين المحدث المفعول والقابل اعني الوجود والماهية الصادرة والصورة **قال** وتارة من جهة اثبات الغايات للطبايع وانما تنقد عن جهة استكمالاتها الذاتية وحركاتها الجوهرية ان يتبدل عليها هذا الوجود ويزول عنها هذا الكون وينقطع الحرث والنسل وينهدم هذا البناء ويضيق من في الارض والسماء ويخرب هذا الدار ويرجع الامر الى الواحد القهار قال امير المؤمنين وامام الموحدين عليه السلام في خطب نهج البلاغة مشيرا الى دثور العالم وزواله من جهة اثبات الغاية والرجوع الى البداية كل شئ خاضع له وكل شئ قائم به غنى كل فقير وعز كل ذليل وقوة كل ضعيف ومفزع كل ملهوف من تكلم سمع نطقه ومن سكت علم سره ومن عاش فعليه رزقه ومن مات فاليه منقلبه ثم ساق الكلام الى قوله في احوال الانسان وولوج الموت فيه على التدريج فلم يزل الموت يبالغ في جسده حتى خالط سمعه فصار بين اهله لاينطق بلسانه ولايسمع بسمعه يردد طرفه في وجوههم يرى حركات السنتهم ولايسمع رجع كلامهم ثم ازداد الموت التياطا به فقبض بصره وخرجت الروح من جسده فصار جيفة بين اهله قد اوحشوا من جانبه وتباعدوا من قربه لا يسعد باكيا ولايجيب داعيا ثم حملوه الى مخط في الارض واسلموه فيه الى عمله وانقطعوا عن زورته حتى اذا بلغ الكتاب اجله والامر مقاديره والحق آخر الخلق باوله وجاء من امر الله مايريده من تجديد خلقه امار السماء وفطرها وارج الارض وارجفها وقلع الجبال ونسفها ودك بعضها بعضا من هيبة جلاله وخوف سطوته واخرج من فيها فجددهم بعد اخلاقهم وجمعهم بعد تفرقهم ثم ميزهم لما يريد من مسألتهم عن الاعمال وخبايا الافعال وجعلهم فريقين انعم على هؤلاء وانتقم من هؤلاء فاما اهل الطاعة فاثابهم بجواره وخلدهم في داره حيث لايظعن النزال ولاتتغير بهم الحال ولاتنوبهم الافزاع ولاتنالهم

الاسقام ولاتعرض لهم الاخطار ولاتشخص لهم الاسفار واما اهل المعصية فانزلهم شر دار وغل الايدي الى الاعناق وقرن النواصي بالاقدام والبسهم سرابيل القطران ومقطعات النيران **اقول** حيث طال هذا المتن اسلك فيه طريق المزج للاختصار قوله وتارة يكون استدلالنا على حدوث الاجسام الزمانيات على ما نذهب اليه ولكن نقول ان الاستدلال من جهة المباشر بالتجدد والتغير فنوجار في كل ماسوى الله سبحانه وان كان اكثرهم لايجد للمجردات تجددا وتغيرا لضعف بصيرته ولئن استشهد على حاله وحالها بتأويل قوله تعالى وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب فما خطأت الصواب عند اولي الالباب من جهة اثبات الغايات للطبايع يكون استدلالنا قائما على حدوث الكل اما الاجسام فحيث كانت ظاهرة الطبايع قال بها المصنف وامثاله واما المجردات فتدبر قول جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام العبودية جوهرة كنهها الربوبية فما فقد في العبودية وجد في الربوبية وما خفي في الربوبية اصيب في العبودية الحديث فانك تجد ان كل مايوجد في الماديات يوجد في المجردات اذ لاتعني بتجردها انها لامادة لها كما توهموه بل كل في الماديات فانما هو الجسماني في المجردات اذ هي خزائن الماديات وان من شئ الا عندنا خزائنه وماننزله الا بقدر معلوم ولا يقال ان هذا مما تستدل لوابه من ان معطي الشئ ليس فاقدا له في ذاته لانا قد بيناه وهذا الفعل وانما هو ليس فاقدا له في ملكه واما في ذاته فيلزم التركيب والتكثر في ذاته تعالى واذا اخرجه لزمت الولادة تعالى الله عن ذلك وان كان بنحو اشرف كما توهمته العقول البائرة والاراء الكاسدة بخلاف نسبته بعضه الى بعض فانه تعالى جعل الاعلى خزائنه للاسفل ولاينزل الى الاسفل الذي هو العبودية المذكورة في حديث الصادق عليه السلام الا ماخرج من الاعلى الذي هو الربوبية في العبودية المسببات والمعلولات والاظلة والاعراض والاشعة والاثار وما اشبه ذلك والربوبية كالاسباب والعلل وذوي الاظلة والمعروضات والمنيرات والمؤثرات وما اشبه ذلك والحاصل المراد من دليلنا انا نقول اي ما منه بدئت كما بدئت

ادل مرة ان التدريج والتغير اللازم دليل الحدوث وانها تستدعي من جهة
الشكال انها الذاتية لانها انما هبطت من اوج افلاكها الى حضيض مراكزها
الا لتستكمل بها ذاتها واعمالها التي لم تصل اليه قبل الهبوط كما قال ابن سينا في
الروح اذ كان اهبطها الاله لحكمة طويت عن الفطن اللبيب الاورع
وهبوطها لا شك ضربة لازب لتكون سامعة بما لم يسمع وتكون عالمة بكل خفية
في العالمين فخرقها لم يرقع المستلزمة للتنقل والتغير والتبدل والتكسر والرجوع
الى ما كان حدوثها وحركاتها الجوهرية وهي ترقى في ذواتها باطوار قابليتها وفي درجات
كمالاتها او تنزلها باطوار قابليتها في دركات نقائصها وبعدها ان تبدل
باقتضاء ميولاتها الذاتية عليها هذا الوجود في اطوارها الى وجود اخر
فاذا البس تخلع وتلبس ويزول عنها هذا الكون وتلبس كونا اخر فتخرج
من كون الى كون لا من كون الى امكان هذا في الذوات واما في الصفات بل والذوات
فقد تخرج من كون الى امكان وتنقطع الحرث والنسل الدنيا وتبقى لا معلقة
وذلك في المنتقلين عنها الى دار اخرى عند التمحص والانتقال وخراب هذه
الدار عند المنتقلين عنها بالانتقال ويرجع الامر عند المنتقلين وفي الظاهر
فلا امر ولا نهي ولا ولاية ولا عز ولا انتصار ولا شيء من احوال اهل الدنيا لاحد
منهم بل يرجع امر كل شيء بحسب الظاهر الى الواحد القهار ومالك يوم الدين
ويكون في الظاهر كما هو في نفس الامر لان الامر كله لله في الظاهر والباطن وفي
الدنيا والاخرة على حد سواء ولكن اكثر الناس لا يعلمون ويوم تقوم الساعة
تظهر الحقيقة فلا يخفى شيء على احد قال امير المؤمنين وامام الموحدين عليه السلام
في خطب نهج البلاغة مشيرا الى دثور العالم وبطلان هذه البنيان ذروا لم
عن تركيبه الذي بنا سبب دار التكليف من عدم الثبات ومن شوبه بالمحن
والافات من جهة اثبات الغاية وان الحادث غايته التغير والتبدل
الذي هو لازم الحدوث والانتقال والرجوع الى البداية اي الى ما خلا في
البداية ومقابلها في سائر رتبها فيكون الخروج من البداية قوسا نزولا
نزوليا والرجوع اليها اي الى محاذيها قوسا صعوديا بحيث تشابه

[illegible]

شبه دائرة حدثت من سير الحادث في بدئه وعوده وليس معنى الرجوع الى
البداية السير والرجوع القهقري والا لعدمت الوان الاشياء فلو رجعت
المضغة الى العلقة والعلقة الى النطفة والنطفة الى الكيموس والكيموس
الى الكيلوس والكيلوس الى الطعام والطعام الى الشجر والشجر الى التراب
والتراب الى الماء والماء الى الفعل عدمت الاشياء ولكنها تعود في قوس
الصعود والتصعد درجة في العود الا ما خاطر من مددها في البدء هذا كلام
المصنف واول ما نقله من خطبة امير المؤمنين عليه السلام كل شيء خاضع له دليل
حقير لجد ذلك في نفسه اذا نظر الى عز خالقه ذكر بانه وشيء هنا اعم العام فان كان
المصنف صادقا في قوله ان عليا عليه السلام امام الموحدين فليحكم بكون العقل
متغيرا حادثا وذلك ينافي الاجسام لانه استدل بهذه الفقرة على تغيرها وانفعالها
الدال على حدوثها والعقل شيء من جملة الاشياء اليس هو خاضعا لله وكل
شيء قائم به ان كل شيء قائم بامر الله قيام صدور وبامر الله المفعول
قيام تحقق فقوله عليه السلام قائم به على المجاز اذا اريد بالقيام بالله وعلى الحقيقة
اذا اريد بالقيام بامر الله غنى كل فقير وهو ما سوى الله فكل ما سواه مفتقر اليه
سواء كان من المفاهيم الغير المجعولة بزعمهم المسماة بالاعيان الثابتة عندهم
ام الصور العلمية الغير المجعولة بزعم اخرين المتعلقة بذاته تعلق الظل
بالشاخص على الاتحاد والتغاير في علمه الذي هو ذاته اولا فان كل ما بعد
تعالى انه عز وجل لم يكن مخلوقه محتاج اليه في تكونه وفي بقائه وعز كل ذليل ان
العزة لله جميعا وقوة ينبسط من يشاء من شعاع عزته الحادثة ما يشاء من
شعاع العز فهم بعزته يعززون وقوة كل ضعيف ان القوة لله جميعا وقد
يهب من يشاء من شعاع قوته امره ما يشاء ومفزع كل ملهوف اي يفزع
اليه كل مظلوم مستغيث من تكلم سمع نطقه يعني باذنه الواعية ومن
سكت علم سره الا يعلم من خلق ومن عاش فعليه رزقه وهو ما كتب
من الامداد وعمر العزة واما المشروط فموقوف على شرط او ما يقوم مقامه
من شفاعة او تفضل او عمل صالح منه او من غيره ومن مات فاليه منقلبه

ان يرجع الى امره وحكمه عز وجل وبهذه الفقرة استشهد المصنف ويجوز جلا
فلها ايضا قال المصنف ثم ساق امير المؤمنين عليه السلام الكلام الى قوله في احوال
الانسان وتقلبه في درجات عروجه من كسر وصوغ والاشارة الى كسره وولوج
الموت فيه على التدريج ليستبين للجاهلين وينبه الغافلين قال عليه السلام فلم يزل
الموت يبالغ في الولوج في جسده حتى خالط سمعه لان السمع اول ما يتحقق
ظهور الموت فيه كما كان السمع علامة النوم عند تعطيله لانه اقوى الحواس
فصار بين اهله لا ينطق بلسانه لانقطاع الروح منه بعد السمع ولا يسمع
بسمعه لخروج الروح من سمعه يردد طرفه في وجوههم اي يقلبه بتكرار ليرى ولكلامهم
والموت قد خالط سمعه اي خرجت من سمعه الروح السامعة يرى حركات
السنتهم ولا يسمع كلامهم ثم ازداد الموت التباسا به وهو عدم الحيوة
ظاهرا وهو امر وجودي خلقه الله في الطرف الاخر المقابل لطرف الحيوة كما
قال عز من قائل الذي خلق الموت والحيوة ومن قال بانه عدمي اعتباري فقد
كذبه الله في كتابه واجمع المسلمون انه اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار
النار يؤتى بالموت ويصور في صورة كبش املح فيذبح بين الجنة والنار
وكونه بصورة كبش كناية عن ذلته وحقارته وكونه املح لتعلقه بالمؤمنين
الذين يكون لهم نورا وتخليصا من الظلمة يخرجهم من الظلمات الى النور ولتعلقه
بالمنافقين الذين يكون لهم ظلمة واخراجا من النور يخرجونهم من النور الى الظلمات
واللون الاملح هو ما تركب من بياض وسواد ممتزجين فقبض بصره كما قبض
سمعه فصار لا يبصر لقبضه روح الابصار بكسر الهمزة وخرجت الروح من
جسده لان نور البصر اخر ما تتعلق به الروح كما انه اول ما يعرض له كما في النوم
وبصره الباقي الى اخر الروح بصر الحس المشترك فانه يدرك به اهله ويدرك
به الملائكة فصار جيفة بين اهله بعد خروج روحه من جسده قد اوحشوا
من جانبه وتباعدوا من قربه لان الانس الذين يتقربون منه بواسطة الروح
لا يسعد باكيا ولا يجيب داعيا اذا احس ثم حملوه الى محط في
الارض وهو ما حط له فيها من قبره ولحده بالخاء المعجمة ويجوز بالمهملة

بالمهملة واسلموه فيها الى عمله بان خلوا بينه وبين عمله كناية عن تركه وحده
وانصرافهم عنه وانقطعوا عن زورته واشتغلوا عنه بعالم الدنيا حتى
اذا بلغ الكتاب اجله بان انتهت المدة المكتوبة للدنيا والامر مقاديره اي
شيء امر الله وحكمه في خلقه ما قدر سبحانه من مدة دار التكليف وما يترتب على
ذلك والحق اخر الخلق باوله بالموت ونفخة الصعق حتى يصعق من في الارض
ومن في السموات وجاء من امر الله ما يريده من تجديد خلقه ارجاء من امر الله ما اراد من
بعث العباد واقامة الحساب امار السماء وفطرها ارجها وارجفها بالهاء و
حركها بسرعة وفطرها اي شقها كناية عن كشطها ونسفها وارج الارض وارجفها
ارجا بتخفيف الراء وتشديد الجيم اي دق بعضها ببعض وزلزلها وقلع جبالها
ونسفها اودها ودك بعضها بعضا من هيبة جلاله اي دق بعضها بعضا
خوف سطوته واخرج من فيها فجددهم بعد اخلاقهم اي اخرج من في الارض من
الحيوانات من الناطق والصامت وذلك بان يامر بحرا تحت العرش اسمه
صاد رائحته كرائحة المني فيمطر على الارض حتى يكون وجه الارض كله بحرا فيامر
الرياح فتضرب الامواج وتجمع اللحوم كل شخص في قبره مستديرة على هيئة صورته
في الدنيا وتنبت اللحوم كما تنبت البقلات فاذا تمت البنية امر اسرافيل فنفخ
في الصور فتتطاير الارواح كل روح تتالف في اماكنها التي في نفختها
لان اسرافيل اذا نفخ النفخة الاولى نفخة الصعق انجذبت كل روح الى
ثقبتها من الصور وفيها ستة اماكن فتتعلق مثالها في الاول وبدنها
في الثاني وطبيعتها في الثالث ونفسها في الرابع وروحها في الخامس وعقلها
في السادس فاذا نفخ النفخة الثانية انجذب العقل الى الروح وهما الى النفس
وهي الى الطبيعة وهي الى البدن والجميع الى المثال وطارت الى قبرها ودبت
في جسده فانشق القبر فاذا هم قيام ينظرون وهو معنى قوله عليه السلام فجددهم بعد
اخلاقهم بفتح الهمزة وجمعهم بعد تفريقهم بان تخرج جثثهم فتختلط بالخلائق
فتتضايق عليهم حتى يجتمعوا ويركب بعضهم على بعض ثم ميزهم لما يريد من
مسئلتهم عن الاعمال وخبايا الافعال على الصراط وجعلهم فريقين انعم على

هؤلاء وان كان ما عالهم فان نجاتهم في الحقيقة بفضله ورحمته ونعمته او كل
منه ابتداء ولكن من عظيم نعمه عند انعامه ان نسب فضله عليهم باعمالهم
وهو فضل على فضل ونعمة على نعمة كما قال امير المؤمنين عليه السلام وجعل ما
امتن به على عباده كفاء لتادية حقه وهؤلاء اصحاب فضله ورحمته
واشقهم من هؤلاء بقدر اعمالهم ولا يظلم ربك احدا وهؤلاء احبا بعدله
ونقمته فاما اهل الطاعة فاثابهم بجواره فرتبهم من ابواب رحمته و
رضوانه محمد واهل بيته الطاهرين صلى الله عليه وعليهم اجمعين وليس ثواب
منزل منه ا وخلدهم في داره وهي دار رضاه الجنة حيث لا يظعن النزال
بل هم خالدون فيها ابدا بلا انقطاع ان هذا لرزقنا ماله من نفاد عطاء
غير مجذوذ ولا تتغير لهم الحال الى ما هو ادنى واقل بل هم دائما في
زيادة القرب والرضوان والعطايا والنعم والثواب والقوة
والسرور وهم في هذه وما اشبهها في ترق لا ينتهي الى غاية ولا تهولهم
الافزاع فلا ترد عليهم شيء يفزعون منه وانما يرد عليهم ما به يفرحون
ويستبشرون ولا تنالهم الاسقام لانهم في غاية اعتدال الامزجة من غير
ان يشوبها شيء من الاعراض والغرائب وكذلك ارضهم وهواؤهم ومائهم
وطعامهم ودقتهم لا تتغير منهم حال الا الى اكمل اعتدال فمن اين تنالهم
الاسقام ولا تعرض لهم الاخطار لانهم تركوها جميع اسبابها في هذه
الدار ولا تشخصهم الابصار لعدم خوف يرد او حزن يصل اليهم واما اهل
المعصية فانزلهم شر دار وهي دار سخطه وغضبه وهي صور اعمالهم تجلى لبسوها
كما نوا فيها وهو بقدر ما يستحقونه وغل الايدي الى الاعناق حيث غلوا
الحق عزوجل عن كثير من ذلك وقرن النواصي بالاقدام عند قذفهم في دركات
الجحيم والبسهم سرابيل القطران ان ثياب من القطران وهو ما يتخذ من حمل
العرعر ويطلى به الابل الجرب وخص بالمنكر دون اهانة لهم لسواده ونتن
رائحته وحرارته وسرعة اشتعال النار فيه ومقطعات النيران وهي
ثياب من نار استجير بالله من سخط الله والنار واعلم ان المصنف يريد

يريد بقوله السابق وتارة من جهة اثبات الغايات ان الاشياء بجميع
انواعها تترجح منتظر طبائعها الى غاية الغايات يعني به الواجب تعالى
ويبين مراده كما نقل عنه في رسالته الحشر قال ان الله لم يخلق شيئا الا
لغاية والا لكان فعله عبثا وقد ثبت بالبرهان ان الغاية في فعله تعالى
هي ذاته وذاته غاية الغايات كما انه مبدء المبادي ولا شك ان غاية
الشيء ماله بالذات ان يصل اليه وينتهي اليه الا ان يعوقه عايق وكل ما
يمكن الوصول اليه لم يمكن اطلاق اسم الغاية اليه الا بالمجاز فلا يكون غاية
بالحقيقة وقد فرض انه غاية هذا خلف فثبت بما ذكرنا ان جميع الممكنات
بحسب جبلتها الغريزية طالبة له متحركة اليه حركة معنوية مشتاقة الى لقائه
بالوصول وهذه الحركة والرغبة لكونها مركوزة من الله في ذاتها يجب الا
تكون عبثا ولا معطلة فلا محالة كانت متحققة في غالب الامر بلا عائق
وكاسر والقسر على الطبع كما ثبت في مقامه لا يكون دائما ولا اكثريا
بل يزول لا محالة ولو وجد زمانا طويلا فيعود حكم الطبيعة ومن هنا
يعلم ان كل طبيعة نوعية تتوجه يوما الى غايتها الاصلية وغاية الشيء
اشرف من الشيء ذي الغاية وغاية الجوهر اكمل جوهرية منه واقوى وجودا
في ذاتها وينتقل الكلام في ذلك الى نفس تلك الغاية وتوجهها الذاتي
الى غاية الغاية وهكذا الى ان ينتهي الى غاية لا غاية وراءها وهي غاية الغايات
ومنتهى الحركات والرغبات ومدار العشق المشتاقين من ذوي الحاجات
انتهى كلامه المنقول اقول قوله وقد ثبت بالبرهان ان الغاية في
فعله هي ذاته تعالى فيه ان الغاية التي لاجلها الفعل قد تكون متاخرة
عن الفعل ويكون الفعل علة لوجودها وذلك كاكثر الغايات التي
قبل الطبائع لطلب استكمالها بها او منها لان ميلها الذاتي انما يكون
لافتقارها الى الاستكمال بالاستمداد من الغاية وقد تكون سابقة على
الفعل الذي هو الحركة الذاتية الا ان شرط ميل الطبيعة اليها ان تكون
الغاية مشتملة على المدد الذي به استكمالها ولا يجوز ان يكون الواجب الحق

عز وجل واحد منهما اما الاول فلانه نفد الاول قبل كل شيء واما الثاني فلان المدد الذي يشتعل به الممكن يجب ان يكون ممكنا لانه بالوصول اليه يكون جزءا من ماهيته بعد كسره عنده وصوغه منه كما اشرنا الى ذلك مرارا ولا يجوز ان يكون الواجب الحق سبحانه محلا للممكن ولا ان يستمد الممكن من القديم و لا ينتهي الممكن من الامكان او يتغير بدون مدد يصل اليه ويتقوم به وهذا مما لا اشكال فيه عند الجهال فضلا عن العلماء ولا عند العلماء اما عند العوام فلا تتجاوز افهامهم وعقولهم الفطرة الطبيعانية لا على هذا واما عند العلماء فمما لا خلاف فيه من ان ما هنالك لا يعلم الا عما هنا كما قال سيدنا الرضا عليه السلام وكما قال جده الصادق عليه السلام كما ذكرناه مرارا من قوله العبودية جوهرة كنهها الربوبية الحديث والمصنف ممن يقول بان ايات الحق في الافاق وفي انفس الخلق كما قال تعالى ونحن لما نظرنا في الافاق رأينا اشعة السراج التي هي مثل المخلوقات وجدنا نعلم وانما فانية في طلبها الاستمداد من السراج وليست غايتها التي تنتهي اليه وتقف في سيرها الحيثيات البدوات النار وانما تنتهي الى غايتها التي ليست لها غاية تنتهي اليها الا الشعلة المرئية من السراج فانها انما تشتعل تستمد وجودها وقوامها منها والشعلة نفسها تستمد منها وتنتهي من فعل النار ومسها ولصورتها من الدهن الذي احاله مس فعل النار دخانا فانفعل وذلك الدخان بالاستضاءة عن فعل النار فكانت غاية الاشعة التي ليس وراءها لها غاية هي الشعلة المرئية والشعلة ليس لها غاية الا الدهن وفعل النار ولا يرجع شيء من الاشعة ولا من الشعلة الى ذات النار ابدا مع شدة سيرها منها الى غايتها فكما لا تتجاوز الاشعة الشعلة ابدا ولا تستغني عنها ودخيلها اليها خاضعة كذلك الشعلة لا تتجاوز الدهن وفعل النار وهو قول سيد الموحدين امير المؤمنين عليه السلام انتهى المخلوق الى مثله والجأه الطلب الى شكله الحديث وقد ذكر ابو علي بن سينا معنى ما ذكرنا في الاشارات قال اعلم ان استضاءة النار استترة لها ورائها انما تكون اذا علقت شيئا رطبا ينفعل بالضوء عنها الماء قال فاذا طفئت انفصلت النار

النار هواء والكثافة دخانا انتهى واصرح من هذا واصح قوله تعالى الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة الى اخر الاية فانها صريحة مثل قوله يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار فما اصرحها منه قلنا لا والله الا الابصار ولكنها لا تعمى القلوب التي في الصدور ولله در القائل فيه والى قول الصبح ليلا اعمى الناظرين عن الضياء **وقوله** كما انه مبدء المبادي اقول عليه هل ذاته نزلت لحوادث منها ام بفعله صدرت لا من شيء فان قلت من ذاته ظهرت فهو اذا بعد تعالى عن ذلك ثم انه قبل ظهورها لم حال غير بعد ظهورها وتختلف الاحوال حادث وان قلت صدرت بفعله لا من شيء بل اخترعها لا من شيء قلت هذا هو الحق تعالى الحق الطبيعي لكنها ان برزت من فعله بفيض الا كما منه فيه يجب ان تعود الى كونها وهذا باطل وان قلت بفعله كونها لا من شيء فهو حق وكل شيء يعود الى مبدئه والاكوان لا يتناهى لانه محل مشيته وفعله الذي لا يتناهى فالحوادث ابدا يتجدد وبدؤها صاعدة او سافلة يتجدد المدد الذي به قوامها فالمفعول لا يعود الى الفعل وانما يعود الى اثر الفعل الذي هو اصله **وقوله** وكل ما يمكن الوصول اليه لم يكن اطلاق اسم الغاية عليه الا بالمجاز فلا يكون غاية الحقيقة ليس بصحيح بل لا يكون غاية الممكن الا بالممكن فان العطشان تكون غايته الماء ولهذا يسكن بعد الري ولو لم يكن غاية على الحقيقة لما سكن في حال والطبيعة انما تطلب استكمالها وسد فاقتها ولا يكون الا بتحصيلها وان كان المدد لا يكون الا بفعل الفاعل الا ان الفاعل ليس مطلوبا الا بالعرض وهو سر رفع ايدي السائلين الى جهة العلو لانها جهة مطالبهم وفي السماء رزقكم وما توعدون اما سمعت قول علي عليه السلام انتهى المخلوق الى مثله بل ولا فعله ليس مطلوبا الا بالعرض فاذا كان ميل الطبيعة ليس الا الاستكمال والاستكمال ليس الا بالمدد والمدد لا يكون الا من الممكن و الممكن لا يكون الا في مثله او في نفسه كما لا فعل وجب ان تكون غاية الممكن ممكنة ولو قال قائل ان الكمال الاستكمال المفتقر في بقاء الباقي عز وجل فيقل له على اي فرض واي احتمال واي اعتبار لا يمكن فناء الممكن الا في الممكن سواء كان في الوجود ام في الوحدانية بالذات ام بالامثال بالحيثات ام بالاركان ام باللسان ولله در الشاعر حيث يقول

اذا كنت ما تدري ولا انت بالذي تطيع الذي يدري هلكت ولا تدري
واعجب من هذا بانك ما تدري وانك ما تدري بانك ما تدري **وقوله** فتلك
بما ذكرنا ان جميع الممكنات تحب بجبلته الغريزية طالبة له الى قوله مشتاقة الى
الملاقاة ان اراد به اللقاء الحقيقي بان تلحق الذات بالذات او تريد الطبيعة ذلك
فهو باطل لان الطبيعة ما تعقله ولو ارادت ما ليس لها فيه مطلب بوجه
غلطت وانما تطلب ما تنتفع به عند ميلها لان ميل الطبيعة انما هو الى
الملائم وان اراد اللقاء المجازي الذي هو الثواب والقرب اي الترقي في معارج
مراتب فهو ما قلنا **وقوله** متنكرة من الله في برزخها ان اراد به من ذات الله اي
هذا الميل والرغبة شيء خرج من ذات الله وركز في ذاتها فاسد وهو باطل وان اراد
انه شيء محكي اخترعه من الامكان فانه يجذبها الى مبدئه من الامكان **وقوله** وغاية
الشيء اشرف من الشيء ليس على عمومه بل قد تكون الطبيعة طالبة للتكميل صفة
من صفات افعالها او لدفع الم كطلب الطعام والشراب لدفع الم الجوع
والعطش وتكون الطبيعة طالبة لذلك وليس باشرف من ذاتها وان كان
باعثا لميلها الذاتي كما اشار اليه الصادق عليه السلام بقوله ان الله خلق ابن ادم
اجوف فالطعام والشراب ضرورة بان له ذلك والغرض بان له ذاتيان لا في الميل من
الطبيعة لها ذاتي وقد تكون الغاية اشرف وبالجملة فالغاية على المجاز لا اساس
باطلا فما عليه نقض واما على مراده من الغاية سواء اراد معنى ما تنتهي اليه الحوادث
على الاطلاق ام لا بل لا دراك المطالب فلا يصلح في حق الحق عز وجل الا بارادة
المقامات والعلامات التي لا تعطيل لها في كل مكان ذهب عليها ما حققناه مرارا
في شرحنا هذا وفي غيره اسم للفاعل كالقائم اسم الفاعل القيام فافهم يا طالب
اليقين والنور المبين **قال** اعلم ان الطرق الى الله كثيرة لانه ذو فضائل و
جهات غير عديدة وهو لكل وجهة هو موليها لكن بعضها انور واشرف واحكم واشد
برهانا واوثقها واشرفها اليه والى صفاته وافعاله هو الذي لا يكون الوسط
في البرهان غيره فيكون الطريق الى البغية من البغية لانه البرهان على كل شيء
وهذه سبيل جميع الانبياء والصديقين سلام الله عليهم قل هذه سبيلي ادعوا الى

الله انا ومن اتبعني ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى
وقوله انه اسلك لكن لعدة الاولوية كثيرا ما يقولون ان الطرق الى الله بعدد
انفاس الخلائق وهذه العبارة من حيث ظاهرها ومدلول لفظها في الجملة
صحيحة واما من جهة ما ارادوا منها فاكثرهم يريد منها معنى ليس بصحيح لانه يريد ان
اهل كل ملة ونحلة وراي من مسلم او مشرك او دهري او غير ذلك موحد و
مقبول منهم ذلك عند الله وربما قاس بعضهم ذلك على قول الصادق عليه السلام
وان الذرة لتزعم ان لله زبانين لانه كمالها وتتصور ان عدمها نقص في
حق لا يكون وربما استشهد لهذا المعنى بقوله تعالى ولكل وجهة هو موليها كما ذكر
المصنف ويريد ان الله تعالى هو الذي وجهه اليه ورضيها منهم والحاصل ان
الاراء كثيرة حتى ان منهم من يزعم انه تعالى هو الذي وجههم اليها ورضيها منهم فاذا
وحدوه فعلوا ما اراده منهم ويثيبهم عليه واذا اشركوا به فعلوا ما اراده منهم
ويعذبهم عليه وان عكس الثواب والعقاب فلا فرق بين الموحدين وارباب المشركين
حسن منه ذلك وجاز له وبالجملة الاراء كثيرة والحق واحد لا يتكثر ولا يوجد الا
عند اهل النبوة عليهم السلام وهم صلى الله عليهم يحكون بكفر اهل الاراء غير ما كان عنهم
صلى الله عليهم فانهم عند نزول هذه الاية وبعد نزول هذه الاية وبعد نزول ذلك
الكلام على معنى خاص وهو ان الله سبحانه حق وهو يقول الحق ويهدي الى صراط
مستقيم فمن اراده بحجر بصيرته وقصر نظره على ما دل عليه ولاة امره عليهم السلام
فان الله يهديه الى قصد السبيل وقد الزم على نفسه ذلك لمن اطاعه قال عز من قائل
وعلى الله قصد السبيل ومن اخذ عن غيرهم او عن نفسه من دون سبيل معرفتهم فان
الله سبحانه يوليه طريقه الذي تولاه فمن عرف الله بسبيل معرفتهم صلى الله عليهم ولاه
الله وجهته من اتباعهم الموصل الى معرفة الله كما تعرف به لعباده المؤمنين
ومن طلب معرفة الله من غير سبيل معرفتهم باي نحو كان ولاه الله سبحانه ما
تولى فالطرق الى الله سبحانه بعدد انفاس الخلائق وكل منها له وجهة والتي
الفاعل مقتضى القوابل المختلفة هو موليها فوجهة توصل الى معرفة الله
التي بها امر وصفها وهي وجهة سبيل معرفتهم عليهم السلام خاصة ووجهة توصل الى

الشرك بالله والكفر بالله وهي كل وجهة عن وجهة سبيل معرفتهم عليهم فافهم الكلام المكرر المردود **وقوله** لكن بعضها انور واشرف واحكم بعد قوله لانه تعالى ذو فضائل وجهات غير عديدة يريد انه ذو فضائل مما تجلياته على العقول بل وجهات من عموم قدرته وعلمه وسعة رحمته وكرمه لا تدخل تحت العد فظهر تجلياته على كل مظاهر وتفرق لكل شئ على ظهر منه له وكلها طرق موصلة اليه من حيث طلب واجب لانه تجلى على الحقائق بجهات فضائله الا انها متفاوتة بتفاوت المظاهر فبعضها انور واشرف واحكم اي اضبط طريقا واسدلالا كالتي في طريقة الانبياء عليهم وكان من تلك الطرق التي هو موليها طرق العوام وطرق اهل الضلال وكلها يصدق عليها انها طرق معرفة الله وانه تعالى ولا هم اياها واهل هذه الطريقة كالمصنف واشباهه يقبلون عن اولئك ما اختلاقا منه للاية الشريفة والله ورسوله واهل بيته بمعنونهم كما قال نعم غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا وانما نسبت هذا المعنى الاخير الى المصنف واشباهه وان كانوا لم يقولوا به لانهم يرتضون القائلين به ويثنون عليهم ويستدلون بادلتهم ويصوبون ارائهم ويأولون ما اعوج من ارائهم فهم منهم ومعهم ولا تعجب من كلامي فان المصنف لما قال محيي الدين في الفصوص في فص حكمة علوية في كلمة موسوية في ذكر امرأة فرعون فقالت لفرعون في حق موسى انه قرة عين لي ولك فبه قرت عينها بالكمال الذي حصل لها كما قلنا وكان قرة عين لفرعون بالايمان الذي اعطاه الله عند الغرق فقبضه اليه طاهرا مطهرا ليس فيه شئ من الخبث لانه قبضه عند ايمانه لم يكتسب شيئا من الاثام والاسلام يجب ما قبله وجعله اية على عنايته سبحانه بما شاء حتى لا ييأس احد من رحمة الله فانه لا ييأس من رحمة الله الا القوم الكافرون فلو كان فرعون ممن يئس ما بادر الى الايمان فكان موسى عليه السلم كما قالت امرأة فرعون فيه انه قرة عين لي ولك لا تقتلوه عسى ان ينفعنا وكذلك وقع فان الله نفعهما به عليهم وان كانا ما شعرا بانه نبي الكلام الى اخر الفصل فقال فيه المصنف وهذا كلام يشم منه رائحة التحقيق انتهى وهم يقرؤن قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال اني تبت

الآن ولا الذين يموتون وهم كفار ويقرؤن في حق فرعون قوله تعالى فاخذناه وجنوده فنبذناهم في اليم فانظر كيف كان عاقبة الظالمين وجعلناهم ائمة يدعون الى النار ويوم القيمة لا ينصرون واتبعناهم في هذه الدنيا لعنة ويوم القيمة هم من المقبوحين وقال تعالى فلما راوا باسنا قالوا امنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا الاية واجمع المسلمين على ان فرعون مات كافرا والقران المبين والاجماع المحقق العام من المسلمين ما قاد ما عنده كلام محيي الدين **وقوله** واشد البراهين الى قوله هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره يريد ان البرهان يكون فيه الوسط هو المعلوم وانما نؤتى به ليتوصل به الى حمل ما صح حمله عليه على الاصغر بعد صحة حمله اي الوسط على الاصغر وهم بعد ان قالوا ان اهل الشهود برهانهم على اثبات الصانع من قوله او لم يكف بربك انه على كل شئ شهيد قالوا وهو استدلال لمي يريدون به الاستدلال بالعلة على المعلول لانه اشرف من الاستدلال الاني وهو الاستدلال بالمعلول على العلة بحيث كان الاستدلال باللمي اشرف وهو في لحاظهم لانهم يريدون الاستدلال على الحق تعالى وهو علة العالم وما سواه معلول فكيف يكون استدلالهم عليه لميا بل يكون انيا فقالوا مرادنا ان شيئا موجودا متحققا في الخارج يدل على ان بعض افراد الموجود المطلق واجب فتحقق الموجود المطلق حالة اولى للمطلق وكون بعض افراده واجبا حالة ثانية للمطلق معلولة للحالة الاولى لتوقف ثبوتها عليها فالمستدل لها اي الحالة الاولى والمستدل عليها الحالة الثانية كما نقل عن ابي علي بن سينا في الاشارات

اقول وهذا معنى صناعي لا حقيقي لان الحقيق ان استدلالهم اني لا لمي وان الاستدلال بالاية عند اهل الشهود ليس بهذا النمط لان استدلالهم بدليل الحكمة وهذه الطريقة يذكرونها وانما برهان اصطلاحي يترتب على مقدمتين صغرى الاصغر فيها هو الموضوع وهو المستدل عليه وكبرى والاكبر فيها وهو المحمول هو المحكوم به على المستدل وهو لازم الدليل ونتيجته وهذا البرهان الاصطلاحي هو من دليل المجادلة بالتي هي احسن وليس في الحقيقة الة لمعرفة الله عز وجل الحقيقية

وانما يفيد معرفة العوام واصحاب الكلام لانه محل تخبط الشبه والاشكالات
لابتنائه على القضايا التي كلها او جلها مبنية على الجدل بينهم المستنبط من الالفاظ
بالدلالة التي تعرفها عقول العوام واللغة لما يسمعون معنى ومطلوبهم با
بالاستدلال وراء السمعي فكيف يعرف بها الحق الواحد فقال ولذا تراهم
مختلفين ولا يزالون مختلفين منهمكين في الشبه الا من رحم ربك ولذلك
خلقهم وانما الاستدلال بالاية للعارفين بالله من كبار شيعتهم شيعة امير
المؤمنين عليه السلام وهم الخصيصون من الشيعة وهم وان عرفوا غلط الاستدلال
بالاية الا ان مقصودهم غير مقصود ائمة الحق عليهم السلام بخلاف شيعتهم وهو
سر قوله عليه السلام نحن الاعراف الذين لا يعرف الله الا بسبيل معرفتنا ولذا ترى غيرهم
يعرفون كيفية الاستدلال بالاية الشريفة ويقول احدهم انا كذلك انا فاذا كان
يعرف الاستدلال ويقول فيمن حصل له من الاستدلال انا له علمنا اذا لم يعرف
المستدل عليه لانه تعقل لا يعرف الا بسبيل معرفتهم عليهم السلام واما الخصيصون
من الشيعة فاستدلالهم على طريق استدلال ائمتهم عليهم السلام والاشارة الى نوع
ذلك يعرف من قول امامهم الصادق عليه السلام في قوله اولم يكف بربك انه على
كل شيء شهيد قال يعني في غيبتك وفي حضرتك هـ والمعنى ان العارف ينظر
الى المؤثر في الاثر والى السبب في المسبب والى المحرك في الحركة فاذا غبت
فانما تغيب بسبب اشتغالك بنظرك الى الدنيا واهلها او شغل نظر عقلك
وفكرك بشيء من المعاني او الصور وكل شيء يقع عليه نظر بصرك او بصيرتك
من عقل او علم او وهم او خيال او فكر فانه اثر فعله ودليل وجوده وهو في
غيبتك حاضر عنده كل شيء من حيث هو اثر فعله واثار افعاله واذا حضرت
بنظرك في اثار صنعه فانك ترى من الاثار ما كنت تراه في غيبتك بلا فرق
في نفس الامر الا انك في الغيبة تشتغل نظرك الى الطعام لا تعرف منه الا المصنوع
وفي الحضور تشتغل نظرك الى الطعام لا تعرف منه الا المصنوع وقلبك ذاكر
صانعه تعالى وفي الغيبة لم يكن قلبك ذاكرا صانعه تعالى وهو عز وجل موجود
في الحالين لانك في حال الغيبة تجد اشياء وفي حال الحضور تجد اشياء وجدت

وجودات الحالين قائمة بامره تعالى قيام صدور وتحقق فما غاب عنك
من حضرتك اثار افعاله وما احتجب عنك من اوجدك نفسك وعرفك وعلانية
برهان العارفين من الانبياء والمرسلين والخصيصين من اتباعهم لان برهانهم
بترتيب صغرى وكبرى حقيقية افرادا ولمعرفته سبحانه رتبوا مقدمتين فقالوا مثلا هو
تبعهم المصنف عليهم الوجود هو الله والله هو الحق سبحانه وبالعكس مثل الله هو الوجود
والوجود هو الحق والمعنى واحد وهذا يتوهمه كما نفر عنه ارشد في قوله لانه برهان على كل
شيء فيقول حقيقة كل شيء هو الوجود والوجود هو الله فيكون الطريق الى البغية اي
المطلوب من البغية يعني ان الطريق اليه منه وهذه عبارات الصوفية اصحاب
الدعاوى واما الانبياء عليهم السلام اصحاب الحقائق فهم ينظرون الى اثار صنعه بحق ما
علمهم من النظر فيترقون من الاثار الى اياته التي تعرف لهم بها في اثار صنعه في الافاق
وفي الانفس من الانفس فقال تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد فاذا
نظروا الى شيء لم ينظروا اليه الا كنظرك الى زجاجة المراة حين انت تنظر وجهك
فيها فانك غير ناظر الى الزجاجة وانما انت ناظر صورتك وان كنت تراها
بالعرض ولهذا امرهم تعالى بالنظر فقال قل انظروا ماذا في السموات والارض وقال
ويتفكرون في خلق السموات والارض وقال اولم يتفكروا في انفسهم لكن ذلك
نظروا اليه فيها والمنظور اليه فيها ما تعرف به لهم مما وصف به نفسه وهو ما اليه
في هوياتهم من هوياتهم الذي هو الوصف العنواني وهو طلل اثر فعله اعني شبح
هياكل التوحيد فينظرون الى اياته في الاثار كما روي عن سيد الشهداء عليه السلام في
مخاطبات دعاء عرفة قال الهي امرت بالرجوع الى الاثار فارجعني اليها بكسوة
الانوار وهداية الاستبصار حتى ارجع اليك منها كما دخلت اليك منها مصون
السر عن النظر اليها ومرفوع الهمة عن الاعتماد عليها انك على كل شيء قدير هـ
وهذا الكلام اذا صح انه قاله فذلك والا فمعناه منهم عليهم السلام لانه صحيح وقد ورد
ابن عباس وغيره عن النبي صلى الله عليه وآله ما معناه انه قال ما يوجد شيء من
الحق عند احد من الخلق الا بتعليم وتعليم علي بن ابي طالب عليه السلام الحديث
وهو طويل فنظر الانبياء والمرسلين والاوصياء والصديقين عليهم سلام الله

[illegible]

اجمعين ويشهد لا لهم بالعيان والوجدان لا بالمقدمات والبرهان المبني على المقدمات والبرهان الجليات والمفاهيم التخييليات والقياسات الوهميات التي قدروها بعقولهم وقدروا بها عظمة الله وقدرته كما قال الصادق عليه السلام في دعاء الوتيرة بعد العشاء رواه الشيخ في المصباح قال روحي فداه صلوات الله عليه بدت قدرتك يا الهي ولم تبد هيئته يا سيدي فشبهوك واتخذوا بعض اياتك اربابا يا الهي فمن ثم لم يعرفوك انتهى **والحاصل** ان كان المصنف في قوله والله لا يكون الوسط في البرهان غيره هذا هو اعتقاده ومعرفته بان طريق الانبياء والاوصياء عليهم السلام الى معرفة الله عز وجل انما هو بالبرهان الصناعي المعروف فهو اجهل الجاهلين وان كان مراده ان معرفتهم عليهم السلام انما هي بالله من الله الله على جهة العيان والوجدان وانه قال لا يكون الوسط غيره لانه يريد انه القطب الذي تدور عليه الافكار والانظار والاشواق والاذواق وان كل ما سواه فهو كالاشعة في دورانها على شعلة السراج كما قال السجاد عليه السلام وقفت اسائلي بباب كرمك والفقراء بجنابك كالاشعة الواقفة في سؤال الاستمداد بباب النار الذي هو شعلة ولان الاشعة تفتقرها في طلب الاستمداد بجناب النار الذي هو شعلة فان كان مراده هذا المعنى من قوله الوسط فهو معنى صحيح وان لا يستعمل الوسط بهذا المعنى في ذكر البرهان لان البرهان استدلال والاستدلال انما يستعمله الفاقد وهذا المعنى ليس ببرهان بل هو العيان والوجدان الذي يعبر به الواجد لا الفاقد على ان جميع الاستدلالات فيه برمته انما هي بالبرهان الصناعي الذي لا ينتفع به القلب كما عرفت فهم واستشهاده بقوله تعالى قل هذه سبيلي ادعوا الى الله انا ومن اتبعني مخالف للمراد من الاية لانه صلى الله عليه واله لم يستعمل البرهان الصناعي الا في مقام الاحتجاج على من يحتج عليه صلى الله عليه واله بذلك فانه ربما يأتي بما يكون من معاني كلامه ما اذا رتب وعدل على قاعدة اهل المنطق يكون منه شكل قياس كما كان كلام العرب كله هكذا ولقد انا كذلك وكلامي هذا الذي كتبته شرحا لكتاب المصنف ربما ما يوجد فيه شكل قياس الا ان يكون حكاية او مقابلة لا غير وانما كلامي دليل الحكمة او الموعظة الحسنة

الحسنة والاشكال القياسية كلها من دليل المجادلة بالتي هي احسن وهو مع اشكال شرائطه ومستنده انه لا يوصل الى معرفة الله وانما يفيد اسكات الخصم في بعض المواضع اذا لم يكن الخصم من اهل العيان اما اذا كان منهم فانه يفتح له باب بطلان وجه رد التمسك به ان هذا في الصحف صحف ابراهيم وموسى لان قوله صلى الله عليه واله امره الله به انما هو الذي امره به في قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ثم انه لم يأمره صلى الله عليه واله بانه اذا جادلوك جادلهم بالتي هي احسن فافهم **قال** فنقول انهم الذين يستشهدون به تعالى عليه شهد الله انه لا اله الا هو ثم يستشهدون بذاته على صفاته وبصفاته على افعاله واثاره واحدا بعد واحد وغير هؤلاء يتوسلون في السلوك الى معرفته تعالى وصفاته بوسائط امر غيره كجمهور الفلاسفة بالامكان والطبيعيين بالحركة الجسم والمتكلمين بالحدوث للخلق او غير ذلك وهي ايضا دلائل وشواهد لكن هذا المنهاج احكم واشرف وقد اشير في الكتاب الالهي الى تلك الطريق سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق والى هذه الطريقة بقوله او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد **اقول** قوله فنقول ان الانبياء والصديقين عليهم السلام يستشهدون به عليه تعريف انهم اذا استشهدوا به عليه وجب اعتبار المغايرة بين الدليل والمدلول عليه ولو فرضا وهو مناف للتوحيد وانما استدلالهم به انه هو كما قال تعالى قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون فاذا اراد انهم يستشهدون بظهوره بكل شيء على خفائه في دعاء الصادق عليه السلام لا يرى فيها نور الا نورك ولا يسمع فيها صوت الا صوتك وهو الخطأ هذا من مراداته كما يقولون هو اشهر الاشياء وجودا والمشهود وامثال هذه العبارة فاعلم ان هذا المعنى يكون كفرا وايمانا على مراد العارف والمعتقد فان اعتقد انه الوجود المطلق والنقائص لاحقة ببعض افراد الحقيقة لان صرف الوجود البحت تام وفوق التمام وهو الواجب وهو احد افراد الحقيقة وبعض افرادها متفاوتة في الشدة والضعف مشتركة في مطلق النقص والفقر والافتقار كتلك الاضعف فلا اثر ولا مؤثر الا هو ولا وجود على الحقيقة الا هو فانما استدلوا عليه انما استدلوا

بر فان شاهدوا شاهدا ذات الحق فهذا كفر وان اعتقد ان لكل شيء دليلا
دال دليلهم صفته صفة الاستدلال عليه لا صفة تكشف له بعض الاسم اذا فنوا
فنوا في اثار صفاته وعلاماته لا في ذاته والمشاهدة واللقاء والفناء و
الظهور الذي استهلك كل ظهور كلها للوجه الباقي الذي لا يفنى ولا يحول ولا
يزول وهو مقاماته وعلاماته فهذا هو الايمان وذلك قوله تعالى سنريهم اياتنا
ولم يقل ذاتنا في الافاق وقال صلى الله عليه وآله اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه
وقال امير المؤمنين عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه فقوله صلى الله عليه
وآله اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه يدل على انه لو كان شخص اعرف بنفسه من زيد
وزيد يعرف ربه بنحو معرفة المصنف من مسئلة الوجود وكان الشخص اعرف
من زيد لكونه الاعرف من زيد بنفسه من ان الشخص اذا عرف نفسه فانما يعرف اية
وهي ما وصف به نفسه لعبده فاذا عرف الشخص وصف الله لنفسه بمعرفة لان
الشيء انما يعرف بوصفه فاذا عرفته بما وصف نفسه به لك اصبت مراده و
لا كذلك لو عرفته بما قال لو افراد عرفت غيره بل هذا يكون قطعا لما ذكرنا ان
ان الصورة الانسانية نسخة العالم ونسخة العالم نقش الاسم الاكبر واعلم
الله اكبر فقيل في اغلب المواضع ان اراد كذا وان اراد كذا الفتح باب
الله وبيل لمن يطلب سواء السبيل فاكثر الناس لا يقدر على التنزل الا بالتدريج
والى حصل معنى استشهد وهم به عليه عنده هؤلاء ان الدليل بذاته على ذاته كما
قال عليه السلام يا من دل على ذاته بذاته وهم يحومون حول هذه العبارة منه عليه السلام
ونحن نتكلم في التصديق لا في التصور لانهم يزعمون ان هذه الذات الدال
والمدلول عليها الذات البحت ونقلنا وعن المعبود عن هذا المعنى الذي
ارادوه وانما المراد منها امور كل منها مراد لعموم احدها انه دل على
معرفة ذاته بوصف ذاته لا بوصف غيرها والمدلول عليه موصوف
بهذا الوصف لا الذات البحت الواجب تقدسه وثانيها انه دل على معرفة ذاته
الموصوفة بما وصفها من غير حاجة الى دلالة اثار صنعه وثالثها انه دل
على معرفة ذاته بمعرفة ذاته اذ الشيء لا يعرف بغيره وانما يعرف بذاته

بذاته ورابعها انه دل على معرفة ذاته بوصف ذاته لا بوصف غيرها
وخامسها انه دل على معرفة ذات الحق بذات الخلق وسادسها انه دل على
معرفة ذات الحق بتعريف ذات الخلق وسابعها انه دل على معرفة ذات الحق
بمعرفة ذات الخلق وثامنها انه دل على معرفة ذات الخلق بذات الخلق و
تاسعها انه دل على معرفة ذات الخلق بتعريف ذات الخلق وعاشرها انه
دل على معرفة ذات الخلق بوصف ذات الحق فهذه عشرة وجوه ليس فيها تكرر
ولا تداخل وكلها مرادة وفيها وجوه اخر وليس من الجميع ما اشاروا اليه لانه
كما قال عبد الحميد بن ابي الحديد كذبوا ان الذي طلبوا خارج عن قوة البشر
ومعنى استشهادهم به عليه عندنا ان الشيء لا يعرف بغيره وانما يعرف به فانك
تعرف الطويل بالطول لا بالعرض ولا بالحمرة وتعرف العريض بالعرض لا بالطول
ولا بالحمرة وهكذا ومن هنا قالوا عليهم السلام اعرفوا الله بالله وقالوا عليهم السلام ان الله
اجل من ان يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون به [illegible] تعريفه وتعليمه وقوله شهد
الله انه لا اله الا هو قالوا هذه شهادة الحق للحق بالحق وليس بصحيح ما قالوا
لان هذه شهادته تعالى في الخلق للخلق لان لا اله الا هو نفي واثبات حيث
قال المشركون اللات اله والعزى اله وهبل اله والله سبحانه اله فقال كذبتم في ثلاثة
وصدقتم في واحد فعبر عن تكذيبهم بنفي الالهة ثلاثة فقال لا اله فصدقتم وعبر عن تصديقهم
بالاثبات فقال الا الله اي الا الاله الذي صدقتم الا اله واحد سبحانه شهد بهذه احكام الاكوان
وليس في الوجوب شيء غيره لا في الوجود ولا في الوجدان ولا في العلم ولا في الادراك
لتميز بنفيه عنه تعالى عن ذلك ولهذا قال الرضا عليه السلام في جواب عمران الصابي حيث
قال له يا سيدي اليس كان الكائن معلوما في نفسه عند نفسه قال الرضا عليه السلام انما
تكون المعلمة لنفي خلافه وليكون نفسه بما نفي عنه موجودا ولم يكن هناك
شيء يخالفه فتدعوه الحاجة الى نفي ذلك الشيء عن نفسه بتحديد ما علم منها
ومعنى قوله ثم يستشهدون بذاته على صفاته انهم يستدلون بالذات الحق بقوله
تدل على ان مراده بمثل هذا الكلام في قوله يستشهدون به تعالى عليه الذات الواجب
البحت كما قلنا عليه ثم يريد هنا بالذات ايضا الذات البحت وقد ذكرنا لك ما لا يخفى

في هذه المسئلة واشباهها انهم ما عرفوا معبودهم وزعموا انه تعالى اقرب اليهم
من حبل الوريد بذاته الحق وتعالى عن ذلك علوا المعنى الذي اراد وافيستشهدون
به عليه انه هو وانه دليل صفاته لانه اقرب والذي بصفاته على افعاله وانواره
وقد قلنا لك انهم يعرفون من تعرف لهم بما تعرف به لهم فعندهم من معرفة
ما اعطاهم وهو ما وصف به نفسه لكل واحد من خلقه وذلك الوصف هو آية
او حقيقة عبده الذي تعرف له بذلك الوصف الذي هو حقيقة عبده منه تعالى
وليس عنده غير ما اعطى لحقيقة عبده منه صفة نفسه صفة استدلال عليه لا
صفة تكشف لروح يعرف خالقه بحق ما قال الرضا عليه السلام واعلم انه لا تكون صفة
بغير موصوف ولا اسم لغير معنى ولا حد بغير محدود والصفات والاسماء كلها
تدل على الكمال والوجود ولا تدل على الاحاطة كما تدل على الحدود التي هي التربيع
والتثليث والتسديس لان الله تعالى تدرك معرفته بالصفات والاسماء
ولا تدرك بالتحديد الى ان قال عليه السلام ولكن يدل على الله عز وجل بصفاته ويدرك
باسمائه ويستدل عليه بخلقه الحديث فحقيقة عبده ووصفه المذكور وهو اذ كل شيء
من خلقه اسم له وهو خلقه وهو تعالى لم يتعرف الى احد من خلقه بذاته وانما
تعرف لهم باوصافه لهم التي هي حقائقهم منه اي من فعله ولا يوجد وصف بغير
موصوف تأمل قول الرضا عليه السلام حين قال له عمران الصابي يا سيدي الا تخبرني عن
الله تعالى هل يوجد بحقيقته او يوجد بوصف قال الرضا عليه السلام ان الله المبدئ الواحد الكائن
الاول لم يزل واحدا لا شيء معه فردا لا ثاني معه لا معلوما ولا مجهولا ولا محكما ولا
متشابها ولا مذكورا ولا منسيا ولا شيئا يقع عليه اسم شيء من الاشياء غيره ولا
من وقت كان ولا الى وقت يكون ولا بشيء قام ولا الى شيء يقوم ولا الى شيء استند
ولا في شيء استكن وذلك كله قبل الخلق اذ لا شيء غيره وما اوقعت عليه من الكل
فهي صفات محدثة وترجمة يفهم بها من فهم الحديث ومعنى انه تعالى يعرف بآثاره
اذا كشفت عن نفسك في وجدانك سبحات الجلال من غير اشارة تنفي وصف
فتواه آية ليس كمثله شيء وبه يعرف الله بالله لان هذا الباقي هو وصفه تعالى الذي
خاطبك به مشافهة وبه تعرف الله بالله كما تعرف البياض بالبياض لا بغيره

لا يخلو من الالوان لان البياض ليس كمثله شيء من الالوان وتعرف خلقه به كما تعرف
الصفة الى الوصف بالموصوف لبيان الخود وبانه في ذلك نفسه وذلك غيرك فلعله لا
يتراءى لك امر من البرهان بل بالمشاهدة به والعيان فاشهد كانه الله لا اله الا هو
اشهد به نفسك واشهده ما شاء من خلقه **وقوله** وعن هو لا الاعزة الانبياء
والصديقين والخصيصين من اتباعهم بالصدق حيث لا يجدون حال الانفراد ولا
الشبهة او شوبهم في سلوك ايجدون في سلوكهم الى معرفته تعالى رسلا وبراهين
ولا انسل بواسطة امر غيره **اقول** ان اراد بقوله بواسطة امر غيره ان اولئك
الاولين اتخذوا ما نسبه اليه والقى عليه ما يستحق لمن اساء به اسمائهم اليه فذلك
ما قلنا وان اراد غير ذلك او ادعى ان المراد من خلقه جمهور الفلاسفة بالامكان
يعني ان علة حاجة الحادث الى الصانع هو الامكان وذلك ان الممكن اذا اعتبر في ذاته
وما كان مستويا الطرفين في الوجود والعدم ولا ينفك عن احدهما انه محتاج في
ترجيح احدهما على الاخر الى مرجح وطالب له وهو الصانع فعلة احتياجه الى الصانع هو
الامكان وقيل بشرط الحدوث لانه اذا لم يلاحظ الحدوث لم يتحقق الاحتياج وقيل
علة الاحتياج هي الحدوث خاصة اذ لا يلاحظ استواء الطرفين لا تستلزم الاحتياج
وقيل هي الامكان والحدوث معا اذ كل منهما جزء علة لعدم تحقق الاحتياج بدونه
والحق في نظري انه ان اريد مطلق الاحتياج فالاول اقوى لانا نعقل شيئا ذاتيا بنفسه
بل بصنع صانعه وهو شيء مخلوق بمشية الله الامكانية لانه محل جميع خلقها سماته
بجنسها فالامكان كل ممكن بجعله لانه تعالى امكن الامكانات لا ان الامكان امر
اعتباري عدمي والامكان زيد اذا لم يكن متصفا بالامكان المتحقق خارجا قديما
او ممتنعا اذ كل ما ليس ممتنعا فهو قديم عندنا وعندهم فهو قديم او ممتنع لان الممتنع
عندهم شيء وعندنا ليس بشيء ولا حصر الشيء في الواجب والممكن وزيد شيء فان لم
يكن ممكنا اي متصفا بالامكان هو شيء فهو قديم وان اريد كمال الاحتياج وتمامه فالاخر
اقوى الاحتياج زيد في امكانه الى المتحقق ليتصف بما هو متحقق به ولاحتياجه في
كونه الى الحدوث لانه لا يحتاج الى الحدوث في امكانه ولا يستغني عنه في كونه **اقول**
ودليلهم هذا هو المناسب للاستدلال لا للمستدل انما يعرف المستدل عليه بالدليل

بخلاف طريق الانبياء والصديقين عليهم السلام فان الله سبحانه اشهدهم وصفه فيهم ونوره
لا بالاستدلال وان سمي استدلالا فبالمجاز **وقوله** والطبيعيين اي المستدلون
بالطبيعة بالحركة للجسم كما ذكر هو قبل هذا من الحكمة والطبائع وهي كلها الجوهرية نازلة
وصاعدة في اطوار التجدد والتبدل المحتاجة الى صانع لا يتجدد ولا يتغير ولا يتبدل
عز وجل **اقول** وهذا استدلال صحيح ورد به الشرع الصحيح الا انه كالذي قبله وهما
طريقان لتثبيت الثابت في الاوهام بثبوته عز وجل يعني بثبوت معرفته بطريق
الاستدلال بالآثار **وقوله** والمتكلمين بالحدوث اي يستدلون بالحدوث الظاهر
في الاشياء بتطورها في مراتب اكوانها المتجددة المتغيرة المتبدلة المحتاجة الى
صانع لا يتصف بصفتها سبحانه وتعالى وهذا ايضا دليل صحيح ورد به الشرع
الشريف وقد قال سبحانه قد علم كل اناس مشربهم وكل من صدق مع الله سبحانه واقام
حدوده وطلب الحق هداه الى ما خلق له **وقوله** وهم ايضا دلائل وشواهد
يشير الى استدلال الحكماء والطبيعيين والمتكلمين وهو كما قال في كل شيء له آية
اي الثلاثة من نوع واحد **وقوله** لكن هذا المنهاج احكم واشرف يشير الى طريق
الانبياء والصديقين عليهم السلام اجمعين وهم على ما يعبر عنه طريقته **واقول**
انما كان من جهة الشرع فلا يبعد التمام نوع طريقتهم عليهم السلام من جهة التصور لا من
جهة التصديق فان من عرفوه غير من عرفه اهم عليهم السلام كما فرق بين شيء يشير اليه وان
من جهة الشرع فليس طريقته من طريقتهم في شيء ولا تعجب من قوله فان الله سبحانه
يقول ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا **وقوله** وقد اشير في الكتاب
الالهي يعني القران الى تلك الطريق يعني طريق الحكماء والطبيعيين والمتكلمين وهي
بقوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم من خلق حتى يتبين لهم انه الحق
وهو يريد ان الآيات التي اراهم اياها في الآفاق وفي انفسهم من خلق الشمس
والقمر والسمع والبصر وسائر عالم الدلالة على على صانعها وهذا ظاهر الاية واما
تاويلها فمنه ما اشار اليه سيد الموحدين علي امير المؤمنين عليه السلام بقوله من عرف
نفسه فقد عرف ربه وحين سأله كميل عن حقيقة المعرفة قال له عليه السلام ما لك
والحقيقة يا كميل قال اولست صاحب سرك قال بلى ولكن يرشح عليك

اي من خلق السموات والارض والشمس والقمر والنجوم والليل والنهار وفي انفسهم

عليك ما يطفح مني قال او مثلك يخيب سائلا قال عليه السلام الحقيقة كشف
سبحات الجلال من غير اشارة يعني انك اذا اردت معرفة الحقيقة من معرفة
الله فاكشف في وجدانك سبحات نفسك حتى الاشارة اي الكشف فانه يقتضي
الموضوع فهو ان ليس كمثله شيء ونهاية الدو وصف نفسه الذي خاطبك به فهو شانه
ليس بينك وبينه حجاب غيره قال زدني بيانا قال عليه السلام محو الموهوم وصحو المعلوم
اي الحق السبحات الموهمة والانيات الموهومة المبهمة بتقرايته بينه مجلية في المعلوم
حقيقتك من ربك التي كثيرا ما نعبر عنها بالفؤاد وبالنور وبالوجود وهو ما وصف
به نفسه لك وهي مثبتة هيكل التوحيد قال زدني بيانا قال عليه السلام هتك الستر
وغلبة السر اي هتك الحجاب الذي بينك وبينه تعالى لتغلب على وجدانك
ظهور السر والكنز المخفي تحت جدار انيتك وتجد شيئا ناطقا يتكلم يقول الله
الله هو حلا لا اله الا هو نازلا فقال زدني بيانا قال عليه السلام جذب الاحدية لصفة
التوحيد قال عبد الكريم الجيلاني في الانسان الكامل والاحدية عبارة عن مجلى
ذات ليس للاسماء ولا للصفات ولا لشيء من مؤثراتها فيه ظهور فهي اسم لصرافة
الذات المجردة عن الاعتبارات الحقية والخلقية وليس لتجلي الاحدية في الاكوان
مظهر اتم منك اذا استغرقت في ذاتك ونسيت اعتباراتك واخذت بك
فيك عن خواطرك فكنت انت في انت من غير ان تنسب اليك شيئا مما تستحقه
من الاوصاف الحقية او هو لك من النعوت الخلقية فهذه الحالة للانسان
اعم مظهر للاحدية في الاكوان فافهم وقال قبل هذا والواحدية اول تنزلات
الحق من الاحدية انتهى **وقوله** هذا صحيح ليس فيه عيب الا في قوله فهي اسم لصرافة
الذات وقوله اول تنزلات الحق من الاحدية فان ذلك لا يصح الا على تاويل
فقوله عليه السلام جذب الاحدية اي جذب حقيقتك من ربك لسبحات حقيقتك
من نفسك بمعنى استهلاكها اياها في وجدانك من ربك لتعرفه بنتيجة معرفته قال
زدني بيانا قال عليه السلام نور اشرق من صبح الازل فيلوح على هياكل التوحيد آثاره
فصبح الازل فعل الله ومشيته وابداعه واختراعه والنور المشرق منه نور الحقيقة
اي حقيقة العارف من ربها غني فؤاده ووجوده وهي في كل عارف بنسبة رتبته

من الكون فيلوح انه نظر الى اثاره مشابهة لهياكل التوحيد لان هيئتها وهندسة
ايجادها على هياكل التوحيد اي منقوشة على صورة الهياكل صلى الله عليهم واله
الطاهرين قال عليهم بنا عرف الله ولولانا لم يعرف الله ونحن الذين لا يعرف
الله الا بسبيل معرفتنا قال زدني بيانا قال عليهم اطفأ السراج فقد طلع الصبح
في انعدام وجودك ووجدانك فان الحق ليس بمستتر وانما احتجب عنك بك
كما قال امير المؤمنين عليهم لا تحيط به الاوهام بل تجلى لها بها وبها امتنع واليها
حاكمها في فالمراد من الذي في الافاق وفي الانفس هو ما اثره فقد اخذ وجدوا ما في
الاية فالايات التي اراها الله في الافاق وفي الانفس هم محمد واهل بيته الطاهرين
صلى الله عليه واله روى جعفر بن محمد بن قولويه في كامل الزيارة باسناده عن عبد
الله بن بكر الارجاني في حديث طويل عن ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليهم
الى ان قال عليهم وهو يقول سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم فاي اية في
الافاق غيرنا اراها الله اهل الافاق وقال وما نريهم من اية الا هي اكبر
من اختها فاي اية اكبر منا الحديث فهم عليهم اية معرفة الله حيث يقول عليهم
نحن الاعراف الذين لا يعرف الله الا بسبيل معرفتنا الى نحو ما بيناه من الدليل عليه
ووصفناه بما وصف نفسه لنا او بنحو ما عرفناه كما وصف نفسه لنا او بمعرفتنا
لانها معرفته او اية معرفته فما ذكره المصنف في الاية من انها استشهاد الحكماء
والطبيعيين والمتكلمين فانما هو من ظاهرها واما تاويلها وباطنها فهو طبق ما
يراد من ظاهرها كما اشرنا اليه **وقوله** واما هذه الطريقة اي طريقة الانبياء و
الصديقين عليهم يقولون اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد يشير به الى
ما ذكره بعد هذا الكلام اعني النظر الى حقيقة الوجود وقد ذكرنا قبل ذلك ان
هذه الطريقة التي يشير اليها ليست طريقة الربانيين على الحقيقة وانما هي طريقة المتصوفين
فانك اذا وزنتها بميزان الشرع الشريف وجدتها في مقابلة التوحيد والايمان
وقد ملأنا كتابنا هذا من بيان بطلانها وسنذكر شيئا من نحو ما مضى على جهة
الاختصار تذكرة للذاكرين من اولي الابصار **قال** فالربانيون ينظرون الى
حقيقة الوجود اولا ويحققونها ويعلمون انها اصل كل شيء وانها واجب الوجود

الوجود بحسب الحقيقة واما الامكان والحاجة والمعلولية فانما تلحق الوجود
لا لاجل حقيقته بل لاجل نقائص واعدام خارجة عن اصل حقيقته
اقول اراد بهم طريقة الربانيين وهم عنده النبيون والاوصياء عم
والصوفية الذين قال بعضهم انا خضنا بحرا وقفت الانبياء على ساحله
يعنون انا عبرنا بحرا من الحقايق وتجاوزناه والانبياء وقفوا على ساحله
لقصور افهامهم وعجزهم وهم اهل الشطح والدعوى والمصنف بتطهره ادعى ان هذه
الطريقة التي اراد تبيينها هي طريقة النبيين عليهم وهي طريقة القول
بوحدة الوجود التي اجمع النبيون والاوصياء عليهم على بطلانها وكفر
معتقدها فتدبر كلامه يظهر لك ما فيه مما ذكرت لك قال فالربانيون ينظرون
الى حقيقة الوجود اولا ويحققونها اقول لم ما الوجود وما يعني به هل هو الشيء
يسمى حقيقة بالوجود غير المعنى المصدري المعبر عنه بالفارسية بهستي وهو يقع
صفة لكل ما ليس بمعدوم وتدخل الماهية فيه ومن عبر به عن المادة فهو صحيح
اذ ليس غيرها الان لفظ الوجود لم يوضع لها وان كنا نستعمله كثيرا فيها
مجازا لهم ولم يوضع لذات غيرها وذلك لان الوجود يعبر به كثيرا بالكون
في الاعيان والمصنف واشباهه يقولون عندنا ما به الكون لان الكون في الاعيان
من المعقولات الثانية وهي امور اعتبارية عقلية لا وجود لها في الخارج ونحن
نقول اذا لم تكن متحققة في الخارج كانت الاشياء الخارجية ليست موجودة
ولا كائنة في الاعيان خارجا بل في الاذهان وهذا من الوسوسة ومخالفة
الوجدان وقول اصحاب المصنف انه ما به الكون في الاعيان انما يصدق على الوجود
ومقومه قالوا كالصدور بل لا مناص لهم عن ذلك ان كانوا يتكلمون بما يعقلون على انها
نفس حصولها وكونها واما ما تعرفه العوام من الكون في الاعيان فهو امر ذلك
وهو امر اشراقي اذا كشفت عن حقيقته لم تجد شيئا غير الشيء واثاره واذا
كشفت عن الشيء لم تجد غير مادته ومقومها انما انه اذا لم يخلق الله الشيء غير ذلك
ولهذا قلنا ان الوجود هو الهيولى والمادة في كل شيء بحسبه الوجود النوراني مادة
نورية ومقومها لما من لواحق رتبتها والوجود الجوهري مادة جوهرية كذلك

والعنصر بمادة عنصرية كذلك واما وجود الحق سبحانه فلا يعرف بشيء من خلقه
الا بالوقوف بتفسيره وصفاته من وجود اياته واثار افعاله صفة استدلالية
لا صفة تكشف له وهذا التعريف اجمالا اشرنا في دليل واتيتها تعقل
العوام من اثر وجودك الذي هو مجموع عوالمك الثلاثة عقلك ونفسك
وجسدك ومقوماتها وانك الذي تعقل من معنى كوننا وجودا لك هو كونك في
الاعيان لانه هو ثمرة اشراقي لوجودك الذاتي ولا معنى لاصل هذه النتيجة
الا المعنى المصدري الذي هو معنى اشتقاق الوجود هو الموجود وان كنت من
اهل الشهود وهم فاربابيون ينظرون الى حقيقة الموجود وما سوى الحق عز وجل
تعلم ان معناه لا سبيل الى معرفة ذاته الا اجمالا فهم من اياته واثار صنعه
كما ذكرنا هذا مرارا فالربانيون محمد واله وشيعتهم التابعين لهم صلى الله عليه
واله وعليهم لكن اذا رضينا وقلنا انه موضوع لشيء لا يعرفه الا الصوفية
فهو كيف يحقق اهل الحق بثبوته ام بثبوت المتصف به فيكون المحقق للوجود
سهلة ذلك لكنه متحقق في القديم والحادث على وجه اليم واما عندنا فانه يثبت
للحادث شيئا اي نوع من الثبوت لا يصح اثباته للقديم وما وصف به القديم منه
فلم يقع عليه وانما يقع على العنوان ولكن مع هذا الكلام اذا ثبتت حقيقة الوجود
كما ذكره المصنف **قال** يعلون انه اصل كل شيء وانه واجب الوجود بحسب
الحقيقة يعني المصنف ان هذا الشيء حقيقة مشتملة على افراد متفاوتة با
بالتشكيك في الشدة والضعف وحقيقة الصرف الخالص من كل ما ينافي
ذلك الاصل كالضعف فانه عدم قوة والفقر عدم غنى والجهل فانه عدم
علم والعجز فانه عدم قدرة وهكذا فصرف الوجود لم يلحقه شيء من النقائص
لانها اعدام وهي خلاف الوجود والاعدام الذي هو الخاص يعني سبب القرارة
عن الطرفين والحاجة والمعلولية واشدها اذا لحقت شيئا من افراد الوجود
لم تلحقه لذاته وانما لحقته لفقدان كمال فالخالص من الشوائب المنافية
واجب والمشوب حادث هذا ملخص كلامهم وقد مثل بعضهم بامثلة كثيرة منها
لهذا المعنى ان الواجب كالماء والوجود الحادث كالثلج فانه اذا انكسر فقبوله

فقبوله للكسر ليس لذات الماء وانما لحق الثلجية فاذا اذاب الثلج ارتفع حكم
الثلج ورجع حكم الماء على حقيقته ولا كسر فيه اصلا ومنها البحر وامواجه والمداد
والحروف النقشية والنفس والحروف اللفظية والواحد وساير الاعداد والمعانقة
منه وما اشبه ذلك ومعنى هذه الامثال ان الوجودات الحادثة اعراض حالة في الوجود
الحق كالثلج في الماء والواحد وساير الاعداد على وجه او حصص واجزاء منه
كالبحر وامواجه والمداد والحروف النقشية والنفس والحروف اللفظية والواحد
في الاعداد على وجه اخر وعلى اي حال كان فهذه الطريقة في معرفة المعبود الحق
تعالى عند الانبياء والاوصياء عليهم كفر وزندقة حاشى رتبة العصمة والتاييد
والتسديد الالهي اعتقادا ان الخلق من شيء الحق تعالى او اعراض حالة به لا
حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم **قال** ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان والغنى
والحاجة يصلون الى توحيد صفاته ومن صفاته الى كيفية افعاله واثاره وقد مر
فيما اسلفناه من البرهان ما يتبلج به نور الحق من افق البيان وطلعت شمس الحقيقة
من مطلع العرفان من ان الوجود كما مر حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل ولا
حد ولا معرف لها ولا برهان عليه وليس الاختلاف بين احادها واعدادها
الا بالكمال والنقص والتقدم والتاخر والغنى والفقر او بامور عارضة كما
في افراد ماهية واحدة **اقول** يريد اذا عرفت حقيقة الوجود اعني صرفه الذي لا اتم
منه على نحو ما ذكرنا وعرفت انه تعالى هو الواجب الحق عز وجل كما تفعل الانبياء
عليهم في معرفة الله سبحانه على زعم المصنف انتقلت الى توحيد صفاته فانهم
عليهم على دعواه اذا عرفوا الوجود الصرف وانه هو الله سبحانه نظروا
فيما يلزم الوجوب من الكمالات والتنافيه في النقص والعلم والقدرة وما اشبه ذلك
من الصفات التي هي كمال مطلق لا نقص فيها وفيما يلزم الامكان من النقائص
والحاجة في الافتقار والجهل والعجز وما اشبه ذلك من صفات النقص والعدم
ووحدوا صفاته واثبتوا له ما يليق به تعالى من الصفات من صفات الحوادث
ما يلحقها من النقائص فتوصلوا من توحيد الذات الى توحيد الصفات بواسطة
اعتبار الكمالات المطلقة فان مقتضى اتصاف الذات بالكمالات المطلقة كون

صفاته بانه من صفات غيرها بالكمال الذي لا يشوبه نقص ويصلون الى معرفة
صفاته اي معرفة كيفية افعاله لانها ناشئة من صفاته ويستدلون بافعاله التي هي
ناشئة من الصفات الكاملة التي لا نقص فيها على كمال اثاره ومصنوعاته كما
يدل اعتدال حركة يد الكاتب على حسن كتابته بحيث لو رايت كتابته غير حسنة
لم تنسبها الى الكاتب المعتدل حركة اليد كذلك لو رايت صنعا ناقصا نسبته
الى غير صنعه تعالى وطريق الاستدلال الذي ذكره هنا على توحيد الصفات صحيح
قال تعالى ليس كمثله شيء وعلى توحيد الافعال صحيح قال تعالى اروني ماذا
خلقوا من الارض ام لهم شرك في السموات وعلى توحيد الاثار صحيح قال تعالى
هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه **وقوله** ذكر مرتبتها في عقلا من
البرهان ما بزغ به اي طلع واشرق نور الحق يعني به ان الدليل البرهاني الذي
ذكرناه سابقا في اول كتابه في تعريف الوجود ظهر به نور الحق سبحانه وهو معرفته
في قلوب العارفين ذلك البرهان من افق البيان اي الذي برهنا عليه وطلعت
شمس الحقيقة اي المعرفة الحقيقية عليه لانها معرفة الحق بالحق تعالى من مطلع
العرفان يعني البيان البرهاني القطعي على زعمه يقول الشاعر وكل يدعي
وصلا بليلى وليلى لا تقر لهم بذاكا اذا انبجست دموع في خدود تبين من
بكى ممن تباكى واراد به الاستشهاد انه يدعي ان الاستدلال الذي ذكره هو استدلال
الانبياء والاوصياء عليهم ونحن نقول ان استدلالهم قد ذكروه في احاديثهم و
ذكره الشيخ في كتابه فاي موضع من كتابه ومن احاديثهم ذكر فيه مثل ما ذكر المصنف
من الاستدلال من ان الوجود حقيقة واحدة بسيطة مشتملة على افراد تغايرت
افرادها لا من ذات تلك الحقيقة بل من مميزات لحقتها من جهة اختلاف مراتب ظهورها
ومن تعالى حتى لحقت بعض افرادها واجل تلك الحقيقة كمال لا نقص فيه
وتمام فوق التمام وهو الوجود الحق تعالى وهذا الاستدلال عندهم عليهم السلام
كفر وزندقة فان الوجودات الحادثة وجودات معقولة ووجود الحق عز وجل
ليس بمعقول وانما يشير ذلك المشير اليه بالوجود لاجل التعليم والتفهيم وليس
في ذاته معنى ما نعقل حتى نطلق عليه الوجود من باب الاشتراك المعنوي كما

كما ذهب اليه المصنف فان ذلك مستلزم لما يذهب اليه من القول بالسنخ وعند
الانبياء والاوصياء عليهم ان القول بالسنخ السوء ضلال ودعوى في حق الربوبية
لانه لعنه الله يدعي المشاركة في الفعل والسلطان والمصنف يدعي المشاركة في
الذات الله اكبر الله اكبر جل ربنا ومعبودنا وتعالى عما يقولون علوا كبيرا **وقوله**
ان الوجود حقيقة بسيطة لا جنس لها ولا فصل ولا حد ولا معرف لها ولا
برهان عليه يريد به ان حقيقة الوجود ليست داخلة تحت جنس لتكون نوعا
منه ليمكن البرهان عليه والتعريف له بجنسه وفصله كما ان الانسان حقيقة لها
جنس وفصل فيمكن البرهان عليه والحد له فتقول الانسان حيوان ناطق والوجود
ليس كذلك لانه ليس شيء لا يكون من الوجود فاقول هذا صحيح بعد تسليم ما اشار
اليه من ان الوجود ليس ذاتا ولم يوضع هذا اللفظ للذات وانما هو اسم صفة
فعلى تقدير التسليم لهذا ولانه لا يدخل تحت جنس ولا فصل ولا حد له ولا برهان
عليه لكن لا لان شيء يكون له افراد لانه اذا كان له افراد كان جنسا او نوعا او كان
الجنس والنوع فيكون متعددا فلا معنى لتخصيصه بالبساطة دون الحيوان
والانسان فان الحيوان حقيقة بسيطة لها افراد تغايرت بالمنوعات اي الفصول
وبالمشخصات النوعية والانسان له افراد تغايرت بالمميزات الشخصية فاي
فرق حقيقة الوجود وحقيقة الانسان وحقيقة الحيوان فان حقيقة الانسان و
الحيوان بسيطة لا تتعدد حصصها من حيث الحيوانية او الانسانية في رتبة
كل منها وانما تكثرت بما لحقها من المميزات والمميزات ليست لاحقة لحقيقة الحيوان
او الانسان وانما لحقت الافراد اذ لو لحقت الحقيقة لم تتميز بها الافراد
بعضها عن بعض كذلك حقيقة الوجود فانه يقول انها حقيقة بسيطة وليس
الاختلاف بين احادها واعدادها الا بالكمال والنقص والتقدم والتاخر
والغنى والفقر كذلك اقول ان حقيقة الحيوان بسيطة اذ هو الجسم المتحرك
وليس الاختلاف بين احادها واعدادها الا بالكمال كالانسان والنقص
كالحيوانات والتقدم كالانسان والتاخر كالحيوانات والغنى كالانسان بنسبة
الى غيره من الحيوان والفقر كالحيوانات بالنسبة الى الانسان فالوجود على

على مقتضى قوله جنس تحته افراد متشككة في جهة الكنه والماهية وانما تختلف
بالميزات والمميزات لا فرق فيها بين الاعدام والوجودات فان الاعدام اللاحقة لما في
الوجود اعدام ملكات فتأمل في عباراته هذه فان اهل الكتاب اهل نجد منها
فرقا بين تعريف حقيقة الوجود مع ما هو عليه فيها من التكلف والتعسف
وبين حقيقة الحيوان والحيوان الانسان او الخشب بالنسبة الى الباب والسرير
او غيرهما لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم قوله او بامور عارضة كما في افراد
ماهية واحدة كالمميزات لاصناف النوع وحكمها حكم الاول بلا فرق **قال**
وغاية كمالها هي صرف الوجود الذي لا اتم منه وهي حقيقة الواجبية البسيطة
المقتضية للكمال الاتم والجلال الارفع وعدم التناهي في الشدة اذ كل مرتبة
دون تلك المرتبة في الشدة ليست هي صرف الوجود بل مع قصور ونقص
وقصور الوجود ليس من حقيقة الوجود ولا من لوازمه لانه عدم والعدم سلب
اصل الوجود او سلب كماله والاول لا يجامعه وهو ظاهر فالقصور لاحق لا
لاصل الوجود بل لوقوعه في مرتبة ثانية وما بعدها فان القصورات والاعدام
انما طرأت للثواني من حيث ثانويتها **اقول** غاية كمال تلك الحقيقة هي صرف
الوجود الخالص من الشوائب خلوصا لا اتم منه وهذا الفرد الكامل من
تلك الحقيقة هو الواجب على زعمه وسائر افرادها غير خالصة من الشوب
وهي سائر المعلولات فيا سبحان الله اذا كانت معلولات له فلم صارت جزئيا
او جزءا من حقيقته وجعلوا له من عباده جزءا ان الانسان لكفور مبين **وقوله**
اذ كل مرتبة دون تلك المرتبة في الشدة ليست هي صرف الوجود فيه انا نقول
اذا كانت المراتب كلها من حقيقة واحدة والمراتب الناقصة ليس نقصها من
حيث هي وجودات بل لمراتبها وتجاليها فلم يجوز ما لحقها صرف وجود فلا نقص
في ذاتها بحال فلا فرق بينها وبين صرف الوجود الذي ذكره الا ان يقول ان ما يخصه
لذاته من الكمال المطلق الذي لا يتناهى لما لحقه النقص للمرتبة لحق الكمال ايضا
ويلزم على هذا ان يكون النقص لاحقا لذاته وايضا اذا قال كما يأتي ان العدم
والافتقار ينشآن من الافاضة والجعل لزمه ان يكون المفاض والمجعول

والمجعول ليس من حقيقة المفيض والفاعل والا كانت ولادة فلا يقال لم يلد
ولم يولد ولم يكن له كفوا احد بل هو يلد ويكون الوالد مولودا وكل احد كفوه
لانه من حقيقته والثانوية والتنزل والافاضة لا تخرجه عن الكمال الذاتي نعم
اذا كان كماله لرتبته كما كانت نقصا لتأخر رتبته نقصت لنزوله عن رتبته ولو
اخرجه التنزل عن الكمال الذاتي لزم انقلاب الحقائق ويكون الامر الممتنع لذاته
ممكنا لحصول ما يمكن له وهو محال والشيء لا يكون جاعلا لنفسه ولا لجزء حقيقته
فاذا كانت مجعولة له لم تكن من حقيقته هذا **وقوله** وقصور الوجود ليس
من حقيقة الوجود ولا من لوازمه لانه اي النقص عدم اي عدم كمال والعدم سلب
اصل الوجود او سلب كمال فلا يجامعه يلزم منه ان جميع وجودات ثانوية من حيث
هي صرف وجود لان ما لحقها صورتك الحصص والحصص في نفسها باقية على
كمالها اذ الصور لا تغير حقيقة المواد مثلا لو صنعت انسانا من الذهب
وكلبا من الذهب فان تغيرت المواد بالصور صح ان القصور يلحق اصل
وجود الاشياء وان لم تتغير فالذهب في الانسان والكلب على حد سواء في
الرتبة ولم يتغير بتغير نقص صورة الكلب عن رتبته كما في الانسان وكذلك
قوله فالقصور لاحق لا لاصل الوجود بل لوقوعه في مرتبة ثانية وما بعدها
وكذا قوله فان القصورات والاعدام انما طرأت للثواني من حيث ثانويتها وتأخرها
فيلزم من كلامه ما قلنا لان كل حصة من حصص تلك تامة لذاتها تماما لا
اتم منه والنقص اللاحق للرتبة ليس لاحقا لها لذاتها فكل حصة
تامة لذاتها تماما لا اتم منه فهي واجبة وحيث تتعدد وجود شيء بدون
حصة منه وجب ان يكون كل شيء واجبا لذاته وممكنا من حيث رتبته ولحوق
النقص بها وهذا من عجب الامور **قال** فلا حد على كلامه الاتم الذي
لا نهاية له والعدم والافتقار انما ينشآن من الافاضة والجعل ضرورة ان
المجعول لا يساوي الجاعل والفيض لا يساوي المفيض في رتبة الوجود فللثواني
الثواني متعلقة على مرتبتها بالاول فتنحو نحو قصور الثانويات ما افتقارا تاما
بقصد [illegible] وكل ما هو اكثر تأخرا عنه فهو اكثر قصورا وعدما **اقول** يجيء بالآلة

اقل مراتب الوجود ارصرف الوجود فانه لما كان في اوليته بقرب ما كان الذات
لم يبق رتبته نقص لان النقص نعم اعدام والاعدام لا تسبق الوجود ولا
تت وقته في اوليته لانها انما تنشأ من الافاقة والجعل لانها احداث
لكون والكون المحدث يلزم حقيقة النقص والافتقار اما ان النقص
والافتقار لا يلزمان حقيقة المحدث بفتح الدال المشرولا تعرفه العقول
والمصنف جعل الاشياء في نفس وجوداتها تامة كاملة وانما تلحقها
النقائص لرتبتها وجعلها لا لاصل حقيقتها فلا يلزم على قوله حقائقها نقص
بل هي باقية على صرف حكم الاصل فلا يكون وجوداتها حادثة وما تقدم من
كلامه من اتحاد العاقل بالمعقول والفاعل بالمجعول ظاهر بعدم حدوثها
اذ لو كانت المعقولات حادثة مع اتحادها بعاقلها اذ لا يتحد
الحادث بالقديم الا ان اجعل الحدوث المنسوب اليها لاحقا بعوارضها
واما هي فقديمة سمعنا ذلك لكن كيف يعرض النقص والتغير لشيء يتحد بالقديم
وقد قدمنا على قوله ان هذا الاتحاد انما يكون في المعقولات واما سواها
من الحوادث فلا باس العلة في الاتحاد والعاقلية والمعقولية وما سوى
المعقول ليس بمعقول فان كان كل شيء معقولا فتخصيصه غير صحيح وان
لم يكن كل شيء معقولا لزم الجهل **وقوله** ضرورة ان المجعول لا يساوي الجاعل
والفيض لا يساوي الفياض فيه انه اذا حكم باتحادهما ابدا لا في حال دون
حال الوجود وعلة الاتحاد وهي العاقلية والمعقولية وجب التساوي بينهما
حال الاتحاد الذي لا ينفك عنه ابدا والا كان الشيء الواحد المتحد ضعيفا
قويا كاملا ناقصا قديما حادثا صانعا مصنوعا هف **وقوله** فتنزلات
الشيء المتعلقة على ترتيبها بالاول فتنحي قصور اثباتها مرا الى جهة فيه انه
قال انه ليس هنا قصور لذواتها وانما النقائص لاحقة للرتب فهذا المنجر
بتمام الحق الذي لا اتم منه ما هو هل هو حقائق تلك الوجودات
ام رتبها فان كانت حقائق الوجودات كان النقص في ذواتها فيبطل
الاعتبار وقد قال فالقصور لا لاصل الوجود بل لوقوعه في رتبة ثانية

ثم تنتشر وهذا يدل على ان النقص في ذاتها فلا تحتاج الى الاعتبار على انا بعد
الاعتبار لا نقص ثم نقول هذا الاعتبار هو طار عليها لانه منتزع لها ما فوقه
في رتبتها ام مساوق فتنزل في رتبتها تامة الا ان هذا التتميم يشعر بالنقص
الذاتي وان كانت المنجرة رتبها كانت الثانوية بحكم صرف الوجود لانها في
انفسها مثل الاول ونقص رتبتها ينجبر بالاول كما احتمل في اتحاد العاقل
بالمعقول لدفع ما قلنا من لزوم كون الشيء قديما حادثا الخ انه باتحاد الجز
بكل العاقل حتى ساواه فلهذا جاز الاتحاد بل وجب وفيه مع دفع ما كلفنا
من لزوم كون الشيء كونه خرافات لزوم انقلاب الحقايق **وقوله** كلما هو
اكثر تاخرا فهو اكثر قصورا وعدما هذا كلام صحيح في نفس الترتيب الا انه مع
ملاحظة الاعتبار تكون كلها متأخرة اذ ليس عند الاول قرب او بعد وان حصلت
في انفسها لكن مع فرض الاتحاد بين العاقل والمعقول تنتفي ورفع ذو المانع
ذاته او يكون اعلى الاول مختلفا فيهم **قال** فاول الصوادر عنه تعالى
يجب ان يكون اجل الموجودات بعده وهو الوجود الابداعي الذي لا مكان له الا
ما صدر محتجب بالوجوب الاول وهو عالم الامر الالهي ولا يسع فيه الا الارواح العالية
على تفاوتها في القرب من الذات الاحدية لانها بمنزلة الاضواء الالهية و
العبارة عن جملتها روح القدس لانها شخص واحد وهي ليست من العالم ولا
داخلة تحت قول كن لانها نفس الامر والقول وبعدها مرتبة النفوس
على درجاتها ثم الطبائع والصور على مراتبها ثم بسائط الاجسام واحدا بعد
واحد الى المادة الاخيرة التي شانها القبول والاستعداد وهي النهاية في
الخسة والظلمة **اقول** قوله اول الصوادر عنه تعالى هذا الكلام من حيث
ان اول صادر شرف صحيح الا ان قوله عنه يظهر من كلامه بعد ان هذا الصدور
ليس بخلق ولا بعنوان الخلق بل هذا الصادر من ذاته بغير صنع وهذا هو الولادة
تعالى ربنا ان يخرج منه شيء او يدخله شيء او يصدر عنه شيء ليس بصنع او يصدر
عنه صنع ليس بفعل منه اذ كل هذه امور باطلة اذ لو خرج منه شيء كان
والدا ولو دخله شيء لم يكن صمدا ولو صدر عنه شيء لا بصنع لم يكن صانعا تعالى ولا

كان مختارا ولكان معه شريك في ملكه وفي خلقه ولو صنع بغير فعل لكانت
ذاته فعله وكان مربوبا لرب فاعل تعالى الله **قوله** وهو الوجود الابداعي هذا الوجود
هو الوجود المطلق لان الوجود في العبارة عندنا وجود حق وهو الله عز وجل
وهو الواجب الوجود ووجود مطلق وهو مشيته وارادته واختراعه وابداعه
وقال الرضا عليه السلام المشية والارادة والابداع اسماؤها ثلاثة ومعناها
واحد والمراد من الكل فعل الله تعالى فان تعلق بايجاد الكون سمي مشية ويعنى بها
خلق وان تعلق بالعين المسماة في عالم الاجسام بالصورة النوعية فيسمى
ارادة ورد وان تعلق بالحدود والهندسة وضبط الآجال والارزاق فيسمى
قدرا وصورة وان تعلق بالاتمام فيسمى قضاء وان تعلق باخراجه شرحا وما بين
العلل والاسباب فيسمى امضاء وان لوحظ انه متعلقة لا من شيء فيسمى اختراعا
وان لوحظ انه لا من شيء فيسمى ابتداعا والفعل في الكل واحد وما امرنا الا واحدة
كلمح بالبصر ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة وانما كثرت اسماؤه بسبب
اختلاف متعلقه والفعل جميع انواعه مخلوق بنفسه لانه مخلوق وكل مخلوق
فانما خلق بحركة ايجادية ولما كان هو حركة ايجادية خلقه الله تعالى بنفسه وكانت
المشية التي خلقها الله بنفسها ثم خلق الخلق بالمشية وهي الفعل على قسمين امكانية
وكونية فالامكانية خلقها بنفسها وخلق الامكان لكل شيء بها فهي المشية ومحلها
ارض الامكان وهي الامكان وكل الممكن وهو الحق الاكبر ووقتها السرمد وهذا المكان
مكان لجميع انواع الفعل وان كان مفعولا من الاجسام ووقتها السرمد وان
كان مفعولا في الدهر او الزمان والمشية الكونية هي ما تتعلق بالاكوان وهي
المعبر عنها بكن يقولها بالكاف الى الكون لانه شيء وبالنون الى العين التي هي
الماهية ونريد بالكون الحصة المادية النوعية ونريد بالعين الحصة الصورية النوعية
وهذه المشية الرتبة الثانية من المشية وهي عين الاحد الا ان الاول لما حدث
بها الامكان جميع مراتبه الكلية والجزئية الاضافية لان الجزئية هناك يصلح
لكل شيء وبالثانية حدثت الاكوان من نور الانوار اعني امر الله المفعولي
وهو الحقيقة الى اهل الله فلذلك قال صادق اهل المشية خلقها سبحانه بنفسها

بنفسها وامكن الامكان بها فسميت بالمشية الامكانية وهي العلم الذي لا يحيطون بشيء
منه ثم كون بها ما شاء فسميت بالمشية الكونية وهي العلم بما شاء الذي يحيطون به
برأ اول ما شاء بالمشية الكونية الحقيقة المحمدية ثم خلق بها قابليتها اعني الرتبة
يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار ثم خلق من ذلك النور وتلك القابلية العقل الكلي
ثم الروح الكلية ثم النفس الكلية ثم الطبيعة الكلية ثم جوهر الهباء ثم المثال
ثم الاجسام **وقوله** ولا امكان له غلط بل لا وجود له نعم هو الوجود المطلق وهو
الامكان الراجح الوجود فهذا الرجحان له والمكانه وقوته وجود مقيد وهو المفعولات
المقيدة اولها الدرة اي العقل واخرها الذرة اي الثرى وما تحت الثرى فكلها
حادثة الوجود وان اختلفت في الشدة والضعف والتقدم والتأخر اختلافا
لا يكاد يتناهى **وقوله** الا ما صار محتجبا بالوجوب الاول المسمى بشيء فانه اعني
روح القدس فانه العقل الكلي وهو مسبوق بالدواة فانه هو القلم وهو فهو
من شجرة الخلد وهي لا شك في وجودها فيلزم كونه لانه هو المصباح المشار اليه في
اية النور وقال تعالى في حق المصباح انه يوقد من شجرة مباركة فالدهن ومس
النار فيما المصباح بحرارة النار جزئية فعل الله والدهن هو الارض الجرز وارض القابلية
والاستضاءة المشرقة على الدخان المتعلقة به هو نور الانوار والحقيقة المحمدية
فاستنارة المصباح بانارة تلك الحقيقة والدخان هو المستعد من الدهن بعد
تكليسه حرارة النار له هو المستضيء والمستنير وقد ذكر الامام ابو محمد العسكري عليه السلام
في تاريخه من الدرة الباهرة في شأن روح القدس اي العقل الكلي من انه اول
من وجد من زرعها قال عليه السلام وروح القدس في جنان الصاقورة ذاق من
حدائقنا الباكورة والصاقورة هنا العرش الذي هو سقف الجنان والباكورة
اول الثمرة يعني ان روح القدس اول من اكل من ثمرة الوجود من
حدائقنا لان حقيقتهم صلى الله عليهم هي اول ما كون الله سبحانه بفعله التكويني
وهي الحقيقة المحمدية وهي نور الانوار ومادة المواد وهي امر الله المفعولي الذي كل
شيء قام به قيام تحقق وركن يعني ان كل خلقه الله سبحانه فقد قبض مادته
من شعاع انوارهم ان كان من اتباعهم من نبي مرسل وملك مقرب ومؤمن ممتحن

واشباههم الى التراب الطيب والماء العذب وان كان من اعدائهم فمن عكس
انوارهم من الجبين الى التراب السبخ والماء الاجاج والملاحة هي التي يقوم بها
الشيء قيام تحقق وقياما ركنيا وقيض صورته من اشعة عالاتهم للطيب
ومن عكسها الخبيث ثم خلق منها العقل كما ذكرنا ثم خلق من العقل الروح
كما خلق المضغة من النطفة والعقل على مقره باق ثم خلق منها النفس
الكلية المسماة باللوح المحفوظ وبالروح الذي على ملائكة الحجب اعني الكروبيين
ثم خلق من النفس الطبيعة الكلية ثم خلق جوهر الهباء وهو حصص مواد
الموجودات مميزة غير مقدرة ثم خلق عالم المثال وهو البدن المقداري الظلي
الذي لا مادة فيه فهو كالصورة في المرآة بل هي هي في عالمه على نحو ما ذكرنا
قبل وهو يريد ان روح القدس ليس لها اول فلا يكون لها امكان لانا نقول
الامكان الا انها مسبوقة بالواجب تعالى فنقول عليه اذا كان مسبوقا بالواجب
لم يكن واجبا لان الواجب هو الذي لم يسبق الغير فاذا سبقه غيره كان ممكنا و
كل ممكن فهو حادث كما تحت كون صادر عنها وا فا وعاه الى هذا الكلام جعل روح
القدس هي الارادة والارادة عنده قديمة كما هو مذهب الائمة واما ائمتنا عليهم
فعندهم انها حادثة وليس له تعالى ارادة قديمة وهذا باجماعهم عليهم لا
يختلفون فيه ولكن على كل تقدير اذا جعلها قديمة كيف تكون مجعولة بالوجوب
اذ كل مجعول بالوجوب فهو حادث ممكن **وقوله** وهو عالم الامر الالهي فيه ايضا
انه اراد حصر الامر الالهي في روح القدس وعالم الامر يطلق على شيئين احدها
عالم العقل بجميع انواعه وبه قامت السموات والارض وما فيهن قيام صدور
لانها اثاره وثانيها الحقيقة المحمدية وهي اول صادر من الفعل وهي مادة
المواد وكل مخلوق سواها فانما هو من شعاعها وصورته من هيئته فعلها ان
كان طيبا او تابعا للطيب وان كان خبيثا او تابعا له فمن عكسها للطيب
قال الصادق عليه السلام كل شيء سواك قام بامرك ح والمراد بالقيام هنا قيام تحقق
قياما ركنيا واما روح القدس فكما ذكرنا يطلق على ملكين هما ركنان للعرش
من جهة اليمين احدهما اعلى وهو النور الابيض وثانيهما اسفل وهو النور الاصفر

الاصفر وقد يطلق من دونهما على جبرئيل كما قال تعالى قل نزله روح القدس
من ربك بالحق وجبرئيل ليس مرادا هنا بل الاولان وقد يطلق عليه الله
من عالم الامر يعني به من الامر المفعولي الذي قامت به الاشياء قياما ركنيا
اعني الحقيقة المحمدية لانه ملزق منها كالبدن ولا يطلق روح القدس على
عالم الامر الفعلي في الشرع نعم يحتمل ان يكون اصطلاحا في سر فعل الله
تعالى روح القدس اصطلاحا لهم وان كان مخالفا لما ورد في الشرع الا انه
لا مشاحة في الاصطلاح لكن العقلاء اجمعوا على ان العقل بجميع انواعه حادث
لا يختلفون فيه فاذا جعله هو المشية والارادة وهما قديمان عنده وعند الاكثر
فهما عنده الاول ان الذي ينبغي لمثله مع ما يدعيه من المعرفة ومن التشيع لانه لا
يركن الى قول كل ناعق لا سيما في مخالفة اجماع اهل البيت عليهم السلام على ان المشية
والارادة حادثتان وانه ليس لله سبحانه مشية او ارادة قديمة وان من قال
بذلك ليس بموحد ومن ذلك ما رواه الصدوق في التوحيد عن الرضا عليه السلام
انه قال المشية والارادة من صفات الافعال فمن زعم ان الله لم يزل شائيا
مريدا فليس بموحد ح فان كان لا بد له من التقليد والمتابعة فليقلد من لا
يسهو ولا يغفل ولا يجهل وهو سيد ومن الذي هو مامور باتباعه لا ما يتبع جميع
الخلق من لقمة وان لم يقلد وانما اداه عقله الى ذلك فلا يصح هذا لان العقل
اذا لم يلاحظ المتابعة للغير ولا الرجوع الى قاعدة دالة على ما اثبت
به المعنى لا يؤدي الى مثل هذا وهو ان يكون شيء غير الله ليس بمخلوق لله
او يكون مجعولا بالوجوب وليس مصنوع او متاخرا عن الذات وليس
بحادث او يكون مع الذات او في الذات مغاير للذات ولو بالاعتبار
فهذه وامثالها لا يرد العقل اليها الا بسبب من نحو ما قلنا الثاني
ان المعروف عند علماء اهل البيت عليهم السلام ورواتهم وعلماء شيعتهم بل
عند جميع المسلمين ان روح القدس ملك وان اختلفوا في تعيينه فاذا
جعله غير مخلوق كان الها وشريكا فلا يحق منه ان يقول لا اله الا الله
وحده لا شريك له لانه يكون كذبا في حق من يثبت ملكا قديما غير الله

تعالى **وقوله** وهو يسع فيه الا الارواح القادسة فان روح القدس
عنده اسم نوع وافرادها متفاوتة في القرب والبعد من الذات الاحدية
لانها عنده بمنزلة الاضواء الالهية بمنزلة الاشعة من السراج فالاضواء
تطلق على المنيرات والانوار على الاشعة كما قال تعالى جعل الشمس ضياء والقمر
نورا فاطلاقه الاضواء على الارواح القادسة ان تجوز فيه تحقق والا فهو
منه تنصيص على قيامها بذاتها واستغنائها وهو ما يقتضيه كونها غير
مخلوقة على زعمه **وقوله** بمنزلة الانوار الالهية يشعر بمغايرتها للانوار
الالهية لكن قوله على تفاوتها في القرب من الذات يحتمل ان يريد بالضمير المتصل
في تفاوتها ضمير الارواح القادسة فيشعر باستمداد الارواح القادسة من
الذات الاحدية فيقع التنافي في بعض كلامه لبعض نظرا لمن تتبع
كلامه والظاهر بل الصريح من عبارته ذلك وهو لا يستنكف عن ذلك اذ
لو جعلها من جملة الانوار الالهية لم يقل بمنزلة الاضواء الالهية ثم ما
يريد بالاضواء الالهية هل اشياء مخلوقة ام لا بل هي اظلة الذات كما يذهب
اليه المشبهون ظاهر كلامه الثاني **وقوله** والعبارة عن جملتها روح القدس
يريد به كما قلنا من اسم النوع وقد ذكرنا ان هذا الاسم يستعمل في اثنين
وفي جبرئيل عليه السلم فقوله وهي ليست من العالم ولا داخلة تحت قول كن
يريد به انها ليست من العالم الذي هو ماسوى الله تعالى وهو كما ترى ولو
اريد به انها من عالم الامر على ارادة ان روح القدس من عالم الامر الذي
يعبر عنه بكن ليست من العالم الذي هو المكونات لم يكن في نفسه باس
واما انها عالم الامر وانها عالم ~~الامر~~ لا تدخل تحت كن فغلط فاحش
فان عالم الامر غير الارواح القادسة لان هذه مخلوقة بكن داخلة تحتها و
الا لكانت قديمة واما انها من عالم كن فغير مسلم ولو سلم فالذي دل
الدليل العقلي القاطع والنقلي الصحيح الساطع انها خلقت بنفسه
ومثاله ما قال الفقهاء ان الباعث على الصلوة هي النية والباعث
على النية نفسها لا يختلفون في ذلك قالوا والا لزم الدور او التسلسل

او التسلسل **وقوله** لانها نفس الامر والقول يعني كن وقع من غير علم
بالامر ويمكن ان يتصور الا الظن وان هم الا يخرصون **وقوله** و
بعدها مرتبة النفوس على درجاتها ثم الطبايع والصور على مراتبها
ثم سائر الاجسام واحدا بعد واحد يدل على ان ما ذكر كلها متعالية
من الارواح القادسة الى سائر الاجسام ولا يكون التناسق بين
الاشياء الا اذا كانت في صقع واحد كما هو مقرر في الحكمة ويلزم من
التناسق ان الارواح القادسة داخلة تحت كن كما التي بعدها لو ما بعدها
مما ذكر غير داخل تحت كن **وقوله** الى المادة الاخيرة يعني بها المادة
العنصرية التي شانها القبول المادي والاستعداد التنازلي الذي هو
منشأ التحول والزيادة والذبول والنقصان وهي النهاية في الخسة والبعد
عن النور وفي نهاية الظلمة الجنية وهذا ظاهر **قال** ثم يتحقق الوجود
منها بالتلطيف والتكميل راجعا الى ما تنزل منه عائدا الى ما بدي
منه بتهيج المواد وتحريك الاجساد واحداث الحرارة المهيجة السماوية
في الاسطقسات من تداوير النيرات الموجبة لنشو النبات بعد الجماد
وسياقة المركبات الى درجة قبول الحيوة وتشويق النفوس الى
ان تبلغ درجة العقل المستفاد الراجعة الى المبدأ الجواد **اقول** اشار
بقوله ثم يترقى الى عود الاشياء في القوس الصعودي مبتدا من المادة
الاخيرة العنصرية التي هي النهاية في الخسة والظلمة بالتلطيف كما اشرنا
سابقا من انحلال جزئين من الماء في جزء من التراب لما بينهما من التشاكل
بواسطة اشعة الكواكب تجري في النبات والاشجار غذاء حتى صارت
ثمرة ثم اغتذيت حتى صار كيلوسا ثم كيموسا ثم نطفة ثم علقة ثم مضغة
ثم عظاما ثم كسى لحما ثم انشئ خلقا اخر وانبت فيه الجوارح وهو قوله
والتكميل راجعا الى ما تنزل منه هذا الكلام من المصنف اما انه على جهة
المجاز واما انه غلط لانه لا يرجع الى ما تنزل منه والا لرجع الى كونه عظاما
ثم مضغة ثم علقة ثم نطفة ثم كيموسا ثم كيلوسا ثم طعاما ثم مادة ثم

ثم عناصر فيقر الرجوع الى ما نزل منه وهو الامكان او ولا يذكر الانسان انا خلقناه
من قبل ولم يك شيئا اي شيئا مكونا وان كان شيئا ممكنا بل المراد من رجوعه
الى ما بدئ منه كما قال امير المؤمنين عليه السلام للاعرابي في الخبر المذكور سابقا فاذا
فارقت النفس الناطقة القدسية عادت الى ما منه بدئت عود مجاورة
لا عود ممازجة ولذا قلنا رجعت اليه في القوس الصعودي دالا تعبير عن
ذلك العود بالرجوع الى ما نزل منه لكون كل مقام صعد اليه مقابلا لما هو
بعناه **قوله** تهيج المواد بالقوى النباتية المعبر عنها بالنفوس النباتية
فانها تهيج المادة بالنمو والزيادة وتحرك لاجل ان تحركها النفوس النباتية
حركة جوهرية واحداث الحركة المهيجة السماوية النفوس الحيوانية الحسية الفلكية
التي اصلها الافلاك كما تقدم فانها حرارة غريزية سماوية مهيجة للنفوس
النباتية على الحركة الجوهرية المقتضية عن استتبابها للصعود القوسي في
الاستقصات جمع استقص وهو الاصل باعتبار الرجوع اليه كما انه باعتبار
النزول منه يسمى بسيطا وفيه ما قلنا من المجاز والغلط فان الاستقص
هو الاصل المرجوع اليه رجوع ممازجة لا مجاورة وقد مر معناه الا ان
يحمل على خصوص المواد العنصرية والنفوس النباتية بل والحيوانية الحسية
او المجاز والغلط من تداويرات الكواكب يعني ان الحرارة المهيجة
للنفوس النباتية بالحركة الجوهرية من تداوير النيرات يعني من دورانها
من المشرق الى المغرب ومن المغرب الى المشرق فان الحرارة المهيجة من
فتات اشعة النيرات وليس المراد بالتداوير جمع تدوير وهو الفلك
الجزئي للكوكب بالمعنى الاصطلاحي الا ان يقال انه علة من علل ذلك
الدوران الموجبة لتلك الحرارة والتسخين الحادث من فتات تلك
الاشعة فانها مع الرطوبة يحصل بها التعفين والانحلال الخلل اليبوسة
الترابية المتكلة في الرطوبة المائية المتكلة كما اشرنا اليه في الفوائد
وفي شرحنا على الفوائد ويحصل بها نشو النبات بعد الجماد بعد كونه جمادا
لا حركة فيه دالة وسياقة المركبات بتعديل طبائعها في النفوس النباتية

النباتية وتنضج الابخرة المتصاعدة من صفوها باختلاف اشعة الكواكب
تنضج معتدلة لانها وضعت بذلك الماء تلطف مساو للطف اجرام الافلاك
وهو المعنى بقوله الى درجة قبول الحيوة لان الحيوة التي في الحيوان من نفوس
الافلاك في سائر اجزائها تعلقت به الحيوة من نفث النفوس الفلكية
فاذا قبلت الحيوة حصل لها الاحساس والشعور فتشعر بكمال ما فوقها
وحسنه وبحاجتها اليه اعني الارواح القادسية والعقول النورانية فتشتاق
الى الاتصال بها والاستمداد منها الى ان تبلغ باستعدادها بالاعمال الصالحة
والاداب الشرعية الى ان تصل درجة العقل المستفاد كما ذكرنا الاشارة الى
معناه من انه الدرجة الثالثة من مراتب العقل العلمي والرابعة العقل بالفعل
وقيل الثالثة العقل بالفعل والرابعة العقل المستفاد ولعل هذا هو
المراد من كلام المصنف الراجعة الى الجواد يعني تلك الدرجة او العالي
العقول المستفادة راجعة الى الله الجواد دائم العطاء والامداد لاهل الاستمداد
والمراد بالرجوع عندنا هو الرجوع الى رضوانه الذي هو اكبر في درجة الامكان ودار
كرامته وجنانه وعند المصنف هو الخروج عن درجة الامكان الى درجة الوجوب
كما اشار اليه فيما سبق من كلامه في قوله في العقول انها باقية ببقائه فضلا
عن ابقائه **قال** فانظر الى حكمة المبدع البديع كيف ابدع الاشياء و
انشاء الاكوان من الاشرف فالاشرف فابدع اولا انوارا قدسية وعقولا
فعالة لا يحيط الا والقي فيها مثاله فاظهر عنها افعاله واخترع بتوسطها اجساما
كرية صافية نيرة ذوات نفوس حيوانية دائمة الحركات تقربا الى الله و
عبودية له وجعلها في سفينة ذات الواح ودسر جارية في بحر القضاء و
القدر بسم الله مجريها ومرسيها والى ربك منتهاها **اقول** ان الله سبحانه
خلق الخلق وكل شيء خلقه وادا فقد علم باب القضاء والامضاء لا يبتني
العقل مشروح الاسباب يستدل به على علم صانعه وقدرته فيعرفه العباد
بما هو فيهم فعقل فقال تعالى في تقرير الفكر لتعلموا عدد السنين والحساب
وكل شيء فصلناه تفصيلا وقال عز وجل يا ايها الناس ان كنتم في ريب

من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة
مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم فقوله فانظر الى حكمة المبدع لانه تعالى جعل لكل
شيء دليلا ودليلا عليه ومعنى ابدع الاشياء انه خلقها لا من شيء يكون عائدا
اليه وانما خلقها لينتقل عوالم العالم من بعض الى بعض او خلقها لا من شيء
بل اخترع موادها وصورها لا على مثال سبق ولا من شيء تقدم وانشاء
الكون اي وجوداتها بمعنى موادها وابتداها على النظم الطبيعي الذاتي الاشرف
اولا مناسبته لا قبول الفيض فالاشرف اي فالاشرف ما بعده اي ما بعد الاشرف
الاول **وقوله** فابدع تفصيل لما اجمله بقوله الاشرف فالاشرف اي العقول لا
قدسية اي منزهة عن رذائل الطبائع والمواد الجسمانية وقد تقدم في كلامه ما
يدل على حصر وجهات العالم الذي هو ما سوى الله حتى انه قال في اول كتابه هذا
فالعقل وما فوقه كل الاشياء بمعنى انه بسيط الحقيقة وهنا حكم بانها مبدعات
وقد اتفق الحكماء على ان كل ممكن زوج تركيبي اي مادة وماهية الله تعالى له
اي من فعله ومن صورة وهي ماهيته وهي قابليته وكل زوج تركيبي داخل تحت كن
وقوله فعال لما يريد كثرة الصنع بيديه الى ان هو من عالم الامر الذي هو فعل
الله تعالى ولهذا كما نقول لان هذا شيء لا يوجد الا عند اهله عليهم وهو المشتغل
بالعيون الكدرة التي يغرق بعضها في بعض لان فعل الله من مشيته وارادته
كما قال الصادق عليه السلام وارادة الله فاحداثه لا غير لانه لا يروي ولا يفكر
ولا يهم هي الا ان الله عز وجل يفعل بفعله ويفعل بمفعوله فيفعل بفعله
لا تدخل فيه العقول ويفعل بمفعوله تدخل فيه العقول والنفوس والطبائع
والمواد والصور والاجسام وكل شيء يبقى بقاء مثاله في هويته على حسب
قابليته وامكانه ويفعل به ما يترتب عليه وهو الفاعل عز وجل في كل شيء
على كل حال افرأيتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون وما
رميت اذ رميت ولكن الله رمى فالحديدة المحماة اذا احرقت فانما حرقت
النار على الحقيقة في الحديدة من مثالها وهو فعلها وتأثيرها فيفعل العقل
معناه ان الله فعل به ما شاء بمعنى ان فعله فيه اشرف عليه فيفعل بذلك

بذلك الاشراق كما انار الجدار باشراق نور الشمس عليه فافهم وقوله بجميع لما د
القى فيها مثاله يشير الى كونها فاعلة بالتبع لقوله انه من قول امير المؤمنين
في شأن النفوس المقدسة كالملائكة قال عليه السلام فالقى في هويتها مثاله فاظهر
عنها افعاله اي بواسطتها وتحمل افعاله لانها محال مشيته **قوله** واخترع متوسطها
احسا ما كرية صافية نيرة يريد به انه خلق متوسطها والا فانما اخترع يستعمل
في اول ابداع لا من شيء وابتداع لا شيء وانما قدم الابداع لانه ورد انه بمعنى الاختراع
وجرى على انه اول ولا عجب فيه وذكر بعده الاختراع بتغير للتعبير لا الترتيب
والمراد بالاجسام الكرية النيرة اجرام الكواكب والافلاك لانها ذات نفوس حيوانية
وهي التي تستمد منها اهل الارض الحيوة وائمة الحركات اذ من شأن النفوس
الحيوانية التحرك والتحريك تقربا الى الله تعالى وعبوديته له لانها تتحد بها امر هابه
من التقدير والتسخير اللذين هما آلة التدبير وتتقرب اليه بامتثال اوامره فتتعجل
بالتحرك والتحريك وباشراق اشعتها اسعد وتقبضها فاصل رطوبات البحار و
العيون والانهار وبسطها الى الهواء الى الاقطار وتبريدها وتسخينها بالليل
والنهار وجعلها اي تلك النفوس وتلك الاجرام النيرة وتلك الحركات في
سفينة تجري الجهات وفلك البروج والسموات ذات انواع من البروج الاثني
عشر والمنازل الثمانية والعشرين والسيارة ودسر من اقطارها جارية
بحكم التسخير والتقدير في مجاري القضاء من المحتوم والقدر من المرسوم يرجع عودها
على بدئها وبدؤها على عودها مستمرة على مقتضى التعديل في التغير والتبدل بل
تنعطف الاعجاز على الصدور وتدبير الامر بينها يدور في الروحانيات والجسمانيات
مدى الازمنة والدهور الى انتهاء الامور فنهار يكر على ليل وليل يكر على نهار
افلاك تدور وخلق يدور والفاظ تدور وحروف تدور واسماء تدور ودهور
تدور وازمنة تدور واعوام تدور وفصول تدور واشهر تدور وايام تدور
واعداد تدور وحركات تدور بدير بينها مقتضيات الامور كما بدأكم تعودون
ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون قال في هذا المعنى بعضهم انظر
الى العرش على مائه سفينة تجري باسمائه واعجب لها من مركب دائر

قد اودع الخلق باحث انه يسبح في لج تيار سحل في جندل الغيب وظلماته
وموج احوال عشاقه وريحه انفاس ابنائه فلو ترى بالنور سابحا
من الف الخلا لمبانيه ويرجع العود لمبدئه ولا نهايات لابدائه يكون
الصبح على ليله وصبحه يغني باسمائه لا يدرك احد من اين الى اين الا مبدعها
ومحصيها بعلمه وقدرته فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون وقوله
بسم الله مجريها ومرسيها يعني به ان سفينة التكوين تجري بالاكوان والمكونات
بسم الله اعني نور الانوار والحقيقة المحمدية وهو الاسم الاكبر الاعظم الاجل
الاكرم الذي يحبه الله ويهويه ويرضى به عمن دعاه وهو امر الله المفعول
وهو صفة الله الفعلية اعني الالوهية ويحتمل ان يكون المراد به الالف
القائم الذي يلفظ باسمه في لفظ الجلالة بعد اللام الثانية وهو الاسم الذي
اشرقت به السموات والارضون ويحتمل ان يراد به الالف المبسوط الواقع
اسمه بعد ميم الرحمن وهو الاسم الذي يصلح به الاولون والاخرون والمناسب
لحكم التنزيل في سفينة نوح عليه السلام الموافق لباطن التاويل هو الالف المبسوط
الذي اسمه بعد ميم الرحمن ويؤيده ما رواه ابن ابي جمهور عن النبي صلى الله عليه
واله انه قال ظهرت الموجودات من باء بسم الله الرحمن الرحيم والباء هو الالف
المبسوط مجريها بدئها ومرسيها عودها اي ما منه بدئت على اي مقابله كما ذكرنا فتمثل
والى ربك منتهاها انتهى امور جميع الخلايق من الجواهر والاعراض في الغيب والشهادة
الى حكم قدره وقضائه فيهم كما كان بدؤهم وما منه كذلك وهذا ظاهر قال
وجعلها مختلفة في الحركات ونشات اضواء النيرات المعدة لنشو الكائنات
ثم خلق هيولى العناصر التي هي اخس الممكنات وهي غاية تدبير الامر فانه يدبر
من السماء الى الارض لم يعرج اليه تكوينا الا بعد تعديل العناصر والاركان
ثم النبات من صفوها ثم الانسان واذا استكمل بالعلم والكمال بلغ الى درجة
العقل الفعال فيه وقف ترتيب الخير والجود واتصل باوله اخر دائرة الوجود
اقول يشير بكلام المصنف في هذا الكتاب الى ما سنذكره وجعلها مختلفة
في الحركات يعني بانه تعالى جعل الكائنات في رجوعها اليه مختلفة في الحركات

الحركات الجوهرية في الشدة والضعف والنورية والظلمة وفي الصعود اليه و
القرب منه وفي النزول عن جواره والبعد منه وذلك بمقتضى قوابلهم لقبض المناسبة
من الكم والكيف والجهة والرتبة والوقت والمكان وما يتممها ويكملها من احكام
الوضع والاذن والاجل والكتاب والمراد من اضواء النيرات اشعتها على حسب
مقاديرها والنيرات هي الكواكب المعدة لنشو الكائنات كما اشرنا اليه سابقا
من ان اركان المواد من العناصر اذا تعدلت في طبايعها كانت مطارح لقبض
الاشعة فتتقوى ضعيفها وتزيل الاعراض المنافية عنها وتلطفها وتعفنها
وتنضجها وتحللها غذاء معتدلا موافقا بنحو ما ذكرنا سابقا حتى تنشو عنها النفوس
النباتية في ثلاثة ادوار في الاول ادار طبايعها بعضها على بعض فتناكحت
فتولدت الحيوانات عناصرها ثم ادار العناصر بعضها مع بعض فتناكحت
فتولدت معادنها ثم ادار العناصر والمعادن بعضها على بعض فتناكحت
فتولدت النفوس النباتية وذات الحركات الجوهرية ثم ادار العناصر والمعادن
والنباتات بعضها على بعض فتناكحت فتولدت الحيوانات فصارت العناصر
والمعادن الى الله سبحانه في السلسلة العرضية وسارت الحيوانات الى الله سبحانه في
السلسلة الطولية والنباتات برزخ بينها فلا سير حتى يكون الرا اضافي
وطول اضافي وهو قوله ثم خلق هيولى العناصر الهيولى هي اصل الاشياء من حيث
قبولها الاشكال عن مشيئة ابيه وذلك انه تعالى خلق طبيعة الحرارة من الحركة
التكوينية التي هي علة العلل في الاشياء المتحركة ثم خلق الله سبحانه طبيعة
البرودة واصلها من السكون الكوني الذي هو علة العلل في الاشياء الساكنة
فهذان اول زوجين خلقهما الله سبحانه وذلك قوله تعالى ومن كل شيء خلقنا
زوجين لعلكم تذكرون ثم تحرك الحار على البارد بسرها اودع الله فيه من الحركة
المذكورة فتزوجا يعني تناكحا فتولد من الحرارة اليبوسة وتولد من البرودة الرطوبة
فكانت اربع طبايع مفردة في جسم واحد جوهر روحاني وهو اول امر بسيط
معتدل متماثل الاجزاء ثم صعدت الحرارة بالرطوبة فخلق الله تعالى منها
طبيعة الحيوة وامر بها الافلاك العلويات وهبطت البرودة مع اليبوسة

الى بهذا فخلق الله منها طبيعة الموت واجرامها الافلاك السفليات ثم اقترنت
الاجسام الموات الى ارواحها التي صعدت عنها فالتفت ذو الجود والكرم
ردّ ارواحها اليها فاذا ارادانه وتعالى الفلك الاعلى على الفلك الاسفل
دورة فامتزجت الحرارة بالبرودة والرطوبة باليبوسة فخلق تعالى من الحرارة
واليبوسة عنصر النار ومن مزاج الحرارة مع الرطوبة عنصر الهواء ومن مزاج
البرودة مع الرطوبة عنصر الماء ومن مزاج البرودة مع اليبوسة عنصر الارض
ثم ادار الفلك الاعلى على الاسفل دورة ثانية فخلق منها المعادن ثم ادار
الفلك الاعلى على الاسفل دورة ثالثة فخلق منها النباتات ثم ادار الاعلى
على الاسفل دورة رابعة فخلق منها الحيوانات وفيقل في الادارة الاولى
كانت الطبائع وفي الثانية كانت العناصر والمعادن وفي الثالثة كانت
النباتات والحيوانات البهيمة وفي الرابعة كان الانسان فقوله ثم خلق هيولى
العناصر التي هي اخسّ الممكنات يعني الاجسام فانها بالنسبة الى الذوات
النورية كالعقول والارواح القدسية بنسبته وقوله وهي نهاية تدبير
الامر يعني في جهة ادبر فادبر فانها اسفل الاكوان وهو على حد الظاهر
والآفاق المظلمة النفوس السفلية والارضين المعنوية اخسّ ما هو الا
العناصر وانزل كما قال تعالى ثم رددناه اسفل سافلين واذا اعتبرت
دائرة العقل ودائرة الجهل رأيت اسفل العناصر اسفل دائرة العقل
وفوق دائرة الجهل لان الله سبحانه خلق الانسان وهو اشرف ما خلق
وجعله بين الآثنين والواقف بين الطرفين فهو في الهواء وفوقه تسعة
عشر بعدد حروف البسملة وتحته تسعة عشر بعدد الزبانية لكل واحد من
الذي هو فوقه مقابل لضده ما تحته فوقه النار وتحته الماء وفوقه السموات
السبع وتحته الارضين السبع وفوقه فلك المنازل وتحته الملك الحامل
للارض وفوقه فلك البروج كتاب الابرار في عليين وتحته كتاب الفجار
في سجين وهو الصخرة وفوقه الكرسي وتحته الثور وفوقه محدد الجهات
وتحته الحوت وفوقه جسم الكل وتحته البحر وفوقه عالم المثال وتحته الريح

الريح العقيم وفوقه جوهر الهباء وتحته جهنم وفوقه الطبيعة وتحته الا
الظلام المستتر بالظلمة وفوقه النفس الكلية وتحته الثرى وفوقه الروح
الكلية وتحته ما تحت الثرى وفوقه العقل الكلي وتحته الجهل الكلي فوقه
تسعة عشر وتحته تسعة عشر وهو القائم بينهما فالاجسام اخسّ
الممكنات العلوية النورانية واشرف من السفلية الظلمانية وقوله
وهي نهاية تدبير الامر يعني في قوس النزول من دائرة العقل حين قال تعالى ادبر
فادبر الى هنا انتهى ثم قال له اقبل فاقبل مبتدئا بما قبل من المعدن صاعدا
الى النبات الى الحيوانات على تفصيل يطول ذكره وقوله فانه فيه يدبر الامر
من السماء الظاهرة والباطنة الى الارض الظاهرة والباطنة ثم يعرج اليه
يعني في عروجه من المعادن بتكوين الجماد على نحو ما ذكرنا معدنا من تعديل
العناصر والاركان كما ذكرنا سابقا من ان تعديل الماء الاول الصاعد من رطوبات
البحار والعيون والانهار باشعة الكواكب وحرارتها اربعة اجزاء من الرطوبة مع
جزء من اليبوسة فاذا انحلت اليبوسة لقلتها في الرطوبة كان الماء النازل
من هذه الاجزاء المائية التي انحل فيها جزء اليبوسة اذا وقع على الارض كان
مشاكلا لما فيه من جزء اليبوسة فلا يتطهر منه فيحل منه حتى ان بجزء من تراب
الارض لما بينهما من المشاكلة والمعادلة فتحل اليبوسة في الرطوبة وتنعقد
الرطوبة في اليبوسة فيكون منه صفو غذاء هو مادة للنفس النامية النباتية
لاعتدال الطبائع الاربع فيه بنسبة رتبة النبات وهو قوله ثم النبات
من صفوها اي العناصر ثم الانسان كما اشرنا اليه في ذكر النامية النباتية و
النفس الحيوانية الحسية والنفس الناطقة القدسية على ما ذكره عليه في حديث
الاعرابي واذا استعمل الانسان بالعلم والكمال كما قال امير المؤمنين عليه و
خلق الانسان ذا نفس ناطقة ان زكيها بالعلم والعمل فقد شابهت جواهر
اوائل عللها فاذا اعتدل مزاجها وفارقت الاضداد فقد شارك بها السبع
الشداد يعني اذا زكيها بالعلم والعمل شابهت العقل الفعال لانه هو
اول عللها فتشبه جوهره في ملازمة طاعة الله والتقوى وعدم الغفلة عن ذكره

وربما شاهدته في الفعال كثيرا من الاشياء لما بينه وبينها كما جرى لنفوس
الانبياء عليهم السلام فاذا اعتدل مزاجها ظاهرا وباطنا ورقت الاضداد
بحيث ما ترى الا الله ولم تخف الا الله ولم ترج الا الله وهكذا يعني لم يجد سواه
تعالى في كل حال فقد كانت علة وجود جميع الاشياء وصح ذلك في محمد واهل بيته
الطاهرين صلى الله عليه وآله خاصة **وقوله** فقد بلغ الى درجة العقل الفعال
وهو مقام قاب قوسين لانه نزل من العقل واجتمع معه في عروجه بالكلام
البديع الذي هو مرتبة العقل الفعال واما من اعتدل مزاجه على الحقيقة وفارق
الاضداد على الحقيقة فقد وصل الى مقام او ادنى يعني كان محلا لمشية الله
ولسانا لارادته ومترجما عنه تعالى **وقوله** فيه وقفت ترتيب الجود والجود
اي العقل الفعال انتهى ترتيب السير الى حضرة ذي الجلال وليس الامر
كما قال فان العقل الفعال سيره الى ذي الجلال تعالى سير حثيث ويتنزل سيره
الى نور الانوار ونور الانوار يسير الى الله تعالى في حجاب الرضوان من عالم
الرحمن من الامكان بلا نهاية ولا غاية فهو ابدا يسير سيرا حثيثا لا ينقطع
السير ولا تقصر المسافة مع كثرة ما يترقى في درجات القرب كما قال تعالى
رفيع الدرجات وقال تعالى في حديث الاسرار كلما وضعت لهم علما رفعت
لهم حلما وليس لمحبتي غاية ولا نهاية [illegible] وقال صلى الله عليه وآله اللهم زدني فيك
منك تحيرا فقال تعالى له صلى الله عليه وآله وقل رب زدني علما وهذا طلب
لا ينقطع ابدا **وقوله** واتصل باول اخر دائرة الوجود وبدايته اتصل باول
العقل الفعال اخر دائرة الوجود يعني اوله وبرقها وبرداخره اقبل فقيل
تحصل من ادباره للايجاد واقباله بالموجودات دائرة هي قاب قوسين
وهي مجموع ما في الامكان اوليس فيه عند المصنف امكان كما مرت الاشارة
ولكن الامر على خلاف ما قال الى هنا انتقل الكلام منا ومنه **واعلم** انه ليس
بيني وبينه منزلة حتى اني اتتبع كلامه بالرد لها ولكن هو يتكلم على مذاق
اهل التصوف والحكماء وانا اتكلم على مذاق سادتي الائمة الهدى عليهم
صلوات رب الارض والسماء وقد قال امير المؤمنين عليه السلام ذهب من ذهب

ذهب الى غيرنا الى عيون كدرة يفرغ بعضها في بعض وذهب من ذهب
الينا الى عيون صافية تجري بامر الله لا نفاد لها ولا انقطاع او قولا ان افتريته فعلي
اجرامي وانا بريء مما تجرمون لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وصلى الله
على محمد وآله الطاهرين وقع الفراغ من تسويد هذه الكلمات لاربع ساعات
وثلثي ساعة من الليلة السابعة والعشرين من صفر سنة اربع وثلاثين بعد
المائتين والالف من الهجرة النبوية على مهاجرها وآله افضل الصلوة وازكى
السلام بقلم منشيها العبد المسكين احمد بن زين الدين ابراهيم بن صقر بن ابراهيم
بن داغر الاحسائي [illegible] بن رمضان بن راشد بن دهيم بن شمروخ عفا الله عنه وعن
والديه ومن المؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات انه غفور رحيم حامدا
[illegible] مصليا مستغفرا هذه صورة خطه مؤلفه دام ظله

سيبقى خطوطي وكنت ترابا
فيا ناظرا فيه قل لي دعاءا